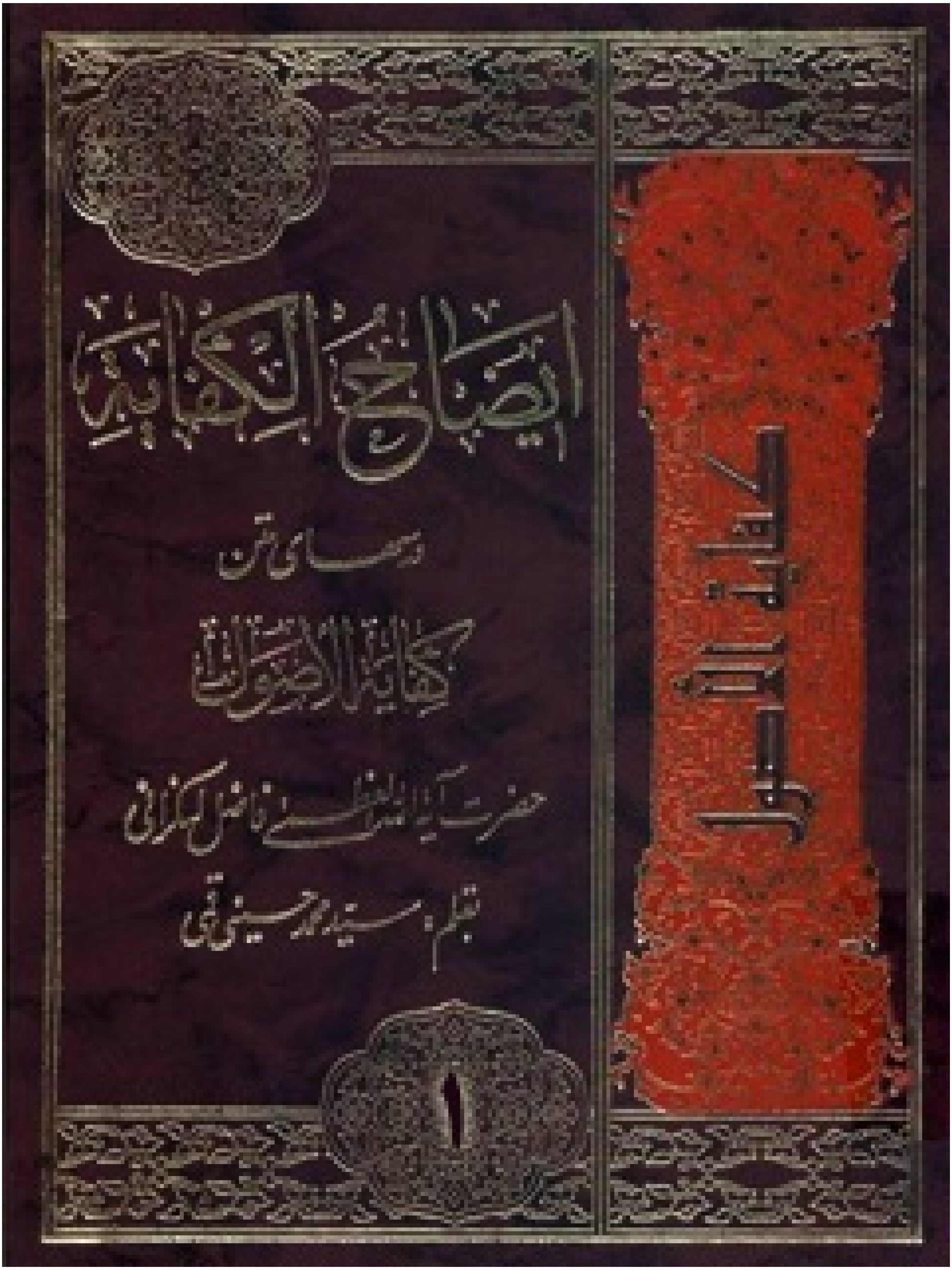

ایضاح الکفایة
درسهای متن
کفایة الاصول
حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی
بقلم: سید محمد حسینی قمی
۱
جلد اول

بسم الله الرحمن الرحیم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ایضاح الکفایه جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۲۱۶ ۷۰ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷

[مقدمه استاد]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه رب العالمين و الصّلاهٔ و السّلام على خير خلقه و اشرف بريته محمّد «ص» و على آله الطّيّبين الطّاهرين المعصومين و اللعن الدّائم على اعدائهم الى يوم الدّين و بعد جناب مستطاب حجهٔ الاسلام آقای سیّد محمّد حسینی قمی دامت افاداته که از فضلاء ارزنده و فعّال حوزه علمیّه قم بشمار می‌آیند با سعی و تلاش پیگیر خود به منظور تسهیل آشنائی با مطالب کفایهٔ الاصول، مرحوم محقق خراسانی قدس سرّه الشریف، آخرین دوره بحث کفایهٔ الاصول اینجانب را با تغییراتی متناسب با نوشتار و به صورتی بدیع تنظیم نموده که تاکنون دو جلد از مباحث عقلیه با اسم ایضاح الکفایهٔ چاپ و منتشر گشته و اینک اوّلین جلد از مباحث الفاظ را در اختیار قرار می‌دهند، اینجانب موفق به ملاحظه قسمتی از آن شدم حقّا در این رابطه زحمت بسیار متحمّل شده‌اند، امید است خداوند متعال این خدمت علمی را مورد قبول قرار داده و بر توفیقات ایشان بیفزاید.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۸

نموذج من مخطوطهٔ كتاب «كفايهٔ الاصول» بخط مؤلفه الشيخ الآخوند الخراسانى، و هى من مخطوطات مكتبهٔ مجلس الشورى الاسلامى.

متّخذ از کتاب کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه آل البیت (ع)

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۹

مقدّمه: [نگارنده]

«سپاس و ستایش مر خدای را جلّ جلاله که آثار قدرت او بر چهره روز روشن تابان است و انوار حکمت او در دل شب تار درفشان، بخشاینده‌ای که تار عنکبوت را سدّ عصمت دوستان کرد، جبّاری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان گردانید».

سلام و درود خداوند «متعال» بر پیامبران او به‌ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد.

درود بی‌شمار بر بقیّة اللّه الاعظم حضرت مهدی «عجّل اللّه تعالی فرجه الشّریف» شخصیّتی که باید درباره‌اش چنین گفت:

«و انّ قميصا خيط من نسج تسعةو عشرين حرفا عن معاليه قاصر»

شکر، ایزد منّان را که در ماه مبارک رمضان سال ۱۴۱۴ بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر اللّه برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولی زمان «عج» تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود قطره به عمّان بردن‌خار و خس صحرا به گلستان بردن

امّا چه کنم که رسم موران این استران ملخی نزد سلیمان بردن

عس اللّه ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون

چند تذکّر: ۱- محتوای کتاب حاضر، تدریس و تحقیق جلد اوّل کتاب کفایهٔ

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۰

الاصول استاد اعظم، محقّق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی ۱] «قدّس سرّه» است که در ششمین دوره از سلسله بحث‌های سطح کفایه- همراه با رساله‌ای در «طلب و اراده» «جبر و تفویض» و «سعادت و شقاوت»- توسّط حضرت آیت اللّه فاضل لنکرانی ۲] «دام ظله العالی» انجام شده ۳].

همان‌طورکه در جلدهائی که قبلا طبع شده متذکّر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری، بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به

صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب به این نحو است که: متن کتاب کفایهٔ الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن با علامت [۱] مشخص شده است.

۳- پوزش و درخواست: ازآنجاکه امکان مصون ماندن هر اثر از اشتباه، بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گذاشته، تذکّر دهید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

۴- از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود لازم می‌دانم که از زحمات صدیق معظم حضرت حجهٔ الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلام حسین بشر دوست و همچنین از همکاری صمیمانه برادران گرامی و ارجمند، آقایان ابراهیمی و عزیزی سپاسگزاری نمایم و از درگاه ایزد منّان توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت نمایم.

۵- امید است هنگام مطالعه و در مظانّ استجابت از دعای خیر فراموشم نفرمائید.

و لا حول و لا قوهٔ الا باللّه العلی العظیم و السّلام علی عباد اللّه الصالحین.

قم، حوزه علمیّه- سیّد محمّد حسینی قمی

إیضاح الکفایة، متن‌ج ۱، ص: ۱۱

«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین، و الصّلاة و السّلام علی محمّد و آله الطّاهرین، و لعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین» و بعد فقد رتّبته علی مقدّمة، و مقاصد و خاتمة.

أمّا المقدّمة ففی بیان أمور:

الأوّل: انّ موضوع کلّ علم، و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیة- أی بلا واسطة فی العروض- هو نفس موضوعات مسائله عینا، و ما یتّحد معها خارجا، و إن کان یغایرها مفهوما، تغایر الکلّی و مصادیقه، و الطّبیعی و أفراده [۱].

مقدّمه [مصنّف]

اشاره

[۱]- مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف، کتاب کفایهٔ الاصول را بر مقدّمه، مقاصد و خاتمه، مرتّب نمودند. در مقدّمه، یک سری مسائل عمومی و در رابطه با علم اصول مطرح نموده و در خاتمه کتاب، بحث «اجتهاد و تقلید» را بیان کرده ولی مطالب اصلی کتاب را تحت عنوان «مقاصد»- هشت مقصد- بیان نموده‌اند که خود بر دو قسم است. الف: مباحث الفاظ که در جلد اوّل، مطرح شده ب: مباحث عقلیّه که جلد دوّم کتاب را تشکیل داده است.

إیضاح الکفایة، متن‌ج ۱، ص: ۱۲

امر اوّل

اشاره

مصنّف در امر اوّل، دارای یک هدف اصلی است و ضمنا مطلب یا مطالبی را به صورت جمله معترضه بیان نموده‌اند که اینک به بیان آن هدف می‌پردازیم.

چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلّی علم وجود دارد

مثلاـ می‌گوئیم موضوع علم نحو، کلمه و کلام است، به دنبال آن با مسائلی از قبیل الفاعل مرفوع، المفعول منصوب و المضاف الیه مجرور، مواجه هستیم که آن مسائل، قضایائی هست که مشتمل بر موضوع و محمول می‌باشد آن‌گاه بحث، این است که چه نسبتی بین مسائل با موضوع کلّی علم- که عبارت از کلمه و کلام هست- برقرار می‌باشد و هدف اصلی در امر اوّل همان است که اشاره کردیم و به زودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

امّا مصنّف «ره» به صورت جمله معترضه مطلبی را بیان نموده‌اند که هدفشان دفع بعضی از اشتباهاتی است که در این رابطه شده که: منطقیین گفته‌اند موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود بنابراین در موضوع علم، دو مطلب، اخذ شده:

اوّلاـ از عوارض آن موضوع بحث می‌شود ثانیا عوارض هم از قسم عوارض ذاتیّه است. برای بیان مطلب و به عنوان مقدّمه، توضیح می‌دهیم که:

مقدّمه: در علم منطق، عرض در مقابل ذات و ذاتیّات قرار دارد یعنی در باب کلّیّات خمس که در منطق از آن بحث می‌شود سه کلّی از آن کلّیّات، مربوط به ذات و ذاتیّات است- جنس، فصل و نوع- که نوع، مجموع جنس و فصل را تشکیل می‌دهد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳

مثلاـ در تعریف انسان می‌گوئیم «بانّه حیوان ناطق» که حیوان به عنوان جنس و ناطق- به هر معنائی که باشد- به عنوان فصل انسان مطرح است و از آن مجموعه- جنس و فصل- تعبیر به «نوع» می‌کنند.

و از دو کلّی از کلّیّات خمس به عرض، تعبیر می‌شود و مقصود از عرض چیزی است که داخل در ذات و ذاتیّات نیست و خارج از جنس و فصل است و هیچ‌گونه دخالتی در آن دو ندارد، واضح است که عرض در برابر ذات و ذاتیّات است و برای آن، تقسیمی کرده و گفته‌اند عرض گاهی ذاتی و گاهی غریب است امّا هر دو در عرض بودن مشترک هستند.

سؤال: عرض ذاتی کدام است و عرض غریب چیست؟

جواب: برای تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب، اعراض ۴] و موارد آن را تحقیق و تتبع کرده و نه مورد برای آن بیان کرده‌اند.

قسم اوّل ۵]: آن چیزی که خارج از ذات شیء است- و در محلّ بحث، خارج از ذات موضوع ۶] می‌باشد- و در عین حال بر ذات، عارض می‌شود که گاهی در عروضش هیچ‌گونه واسطه‌ای ندارد.

قسم دوّم ۷]: گاهی از اوقات، واسطه در آن دخالت دارد که خود بر دو نوع است:

الف: گاهی واسطه، داخلیّه است یعنی ذاتیّات و جنس، واسطه می‌شود که آن بر شیء، عارض شود، یا فصل واسطه می‌شود که آن عارض شیء و انسان شود و الا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴

مستقیما عارض انسان نمی‌شود.

ب ۸]: گاهی واسطه، خارجیّه است یعنی آن چیزی که در عروض آن عارض واسطه می‌شود، خارج از دائره ذات و ذاتیات است.

امثله و شقوق مختلف آن‌ها: امّا در قسم اوّل که هیچ‌گونه واسطه‌ای در عروض نیست:

۱- با توجه به تقسیماتی که بین دو کلّی شده گاهی نسبت بین عارض و معروض، تساوی است یعنی بر هر چیزی که معروض، صدق می‌کند، عارض هم صادق است و گفته‌اند مانند «تعجّب» نسبت به انسان، هنگامی که شما می‌گوئید «الانسان متعجّب» عنوان «متعجّب» بدون واسطه، عارض انسان می‌شود و حتّی جنس و فصل در آن دخالت ندارد و نسبت متعجّب و انسان از نظر مصادیق، تساوی می‌باشد یعنی «کلّما صدق علیه الانسان، صدق علیه انّه متعجّب و کلّما صدق علیه انّه متعجّب صدق علیه انّه انسان».

۲- گاهی نسبت بین عارض و معروض، چنین است که عارض، اعمّ از معروض است اگر شما گفتید «الناطق حیوان» در این صورت، حیوانیّت، جزء ناطق نیست- البتّه جزء انسان هست- و در عروض حیوانیّت بر انسان، هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود ندارد و در عین حال، نسبت بین ناطق و حیوان این است که عرض از معروض، اعم است.

۳- گاهی هم معروض اعمّ از عارض است اگر گفتید «الحیوان ناطق» گرچه بعضـی از حیوانات ناطق هسـتند امّا ناطقیّت جزء ماهیّت حیوان نیست- البتّه جزء ماهیّت انسان می‌باشد-

آیا در قسم سوّم و در مثال مذکور، ناطقیّت از ذاتیّات حیوان است یا این که عرض انسان است؟

واضح است که عرض انسان می‌باشد و نسبت بین آن دو، این است که عارض، اخص از معروض و معروض اعم از عارض است.

تذکّر: همان‌طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده‌اند در سه قسم مذکور، هیچ‌گونه واسطه‌ای مطرح نیست.

امّا در مواردی که واسـطه داخلیّه، مطرح است: در صورتی که واسـطه، داخلیّه باشد فقط دو قسم تصوّر می‌شود زیرا واسطه داخلیّه یا جنس است یا فصل و شقّ سوّمی ندارد به عبارت واضح‌تر:

اگر واسـطه داخلیّه، جنس باشد طبعا اعم می‌شود و اگر فصل باشد، طبعا مساوی می‌شود و نمی‌توان تصوّر نمود که چیزی به واسـطه داخلیّه‌ای که آن واسـطه، جزئیّت داشـته باشـد و در عین جزئیّت، اخص هم باشد، چنین چیزی تصوّر نمی‌شود زیرا چیزی که جزئیّت دارد یا جنس است یا فصل و معقول نیست که چیزی جزئیّت داشته باشد و در عین حال، اخص باشد پس وقتی واسطه، داخلیّه هست دو فرض می‌توان تصوّر نمود که:

۱- چیزی به واسـطه داخلیّه اعم، عـارض معروض شود مثـل اینکه چیزی به عنوان اینکه انسان، حیوان است عارض انسان شود، مانند حساسیّت و تحرک بالاراده که اگر عنوان عرضـی داشـته باشد، عروضش برای انسان به واسطه جنس است که آن جنس، عبارت از حیوانیّت است.

۲- امّـا اگر چیزی به واسـطه فصل بر انسان، عارض شود، گفتیم به نحو تساوی خواهـد بود. مثال: اگر ناطق، ارتباطی به تکلّم داشـته باشد و معنای خودش تکلم نباشد، تکلّم

چیزی است که به واسطه فصل، عارض انسان می‌شود- که فصل انسان عبارت از ناطق است و نسبت ناطق با انسان، تساوی است-

تذکّر: تاکنون جمعا پنج قسم، بیان کرده‌ایم.

امّا در مواردی که چیزی به واسطه خارجیّه، عارض بر معروض شود، چهار قسم تصوّر می‌شود:

۱- گـاهی واسـطه خارجیّه با معروض، مساوی است. ۲- گـاهی واسـطه خارجیّه، اخص از معروض است. ۳- گاهی هم واسـطه، اعم است. ۴- و گاهی ممکن است واسطه خارجیّه با معروض، مباین باشد.

امّـا مثال‌هـای آن: مثـل اینکه «ضـحک» بر انسـان، عارض شود به واسـطه اینکه او متعجّب است که متعجب بودن، هم خارج از ذات است و هم بـا ذات، مسـاوی می‌باشـد کمـا اینکه در اوّلین مثـال در رابطه با تعجّب گفتیم عروضـش بلاواسـطه است امّا وقتی مسـئله ضحک، مطرح می‌شود از نظر تسـاوی، ضـحک و تعجّب یکی هسـتند فقـط فرقشـان این است که تعجّب بلاواسـطه، عـارض انسان می‌شود امّـا عروض ضـحک بر انسـان به واسـطه تعجّب است که تعجّب امری می‌باشـد که خـارج از جنس و فصل انسان است و مع ذلک مساو للانسان- از نظر تطبیق بر افراد، عنوان تساوی دارد-

مثال دیگر: اگر گفتید «الحیوان ضاحک» عروض ضـحک برای انسان به واسـطه است و واسـطه آن، انسان هست و انسان، نسـبت به حیوان، خارج از ذات حیوان است و حیوان داخل در ذات انسان است پس در مثال مـذکور، واسـطه، اخص است و در نتیجه عروض

عارض هم به واسطه یک امر اخص خواهد بود- در عین این که خارج از ذات و ذاتیّات است-

مثال دیگر: اگر تحیّز بر «ابیض» عارض شود- بما انّه جسم- در این صورت، اگر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷

ابیض جسم شد، و تحیّز، بنا بر جسمیّت برآن عارض شد، جسمیّت در ماهیّت ابیض دخالت ندارد ولی در عین حال نسبت بین جسمیّت و ابیض هم مانند انسان و حیوان نیست که او اخص باشد بلکه این در نقطه مقابل قرار دارد.

آنچه که جالب می‌باشد قسمت اخیر است که: واسطه در عین حال که به تمام معنا با معروض، مباین است امّا در عین حال، نقش وساطت دارد مثلا با نهادن آب بر روی آتش، آن آب، اتّصاف به حرارت، پیدا می‌کند که واسطه آن، آتش است و نسبت بین آب و آتش، تباین است ولی همین امر مباین خارجی «صار واسطهٔ فی اتّصاف الماء بالحرارهٔ».

مثال دیگر: «جالس السّفینهٔ متحرّک» کسی که در کشتی می‌نشیند اتّصاف به حرکت پیدا می‌کند درحالی‌که واسطه در اتّصاف مذکور، کشتی می‌باشد و نسبت بین سفینه و انسان، تباین محض است.

نتیجه: نه مورد برای عرض بیان کردیم.

سؤال: کدام یک از اقسام مذکور، عرض غریب است و کدام یک عرض ذاتی است؟

جواب ۹]: قبل از مرحوم آقای آخوند، پاسخ سؤال مذکور، چنین داده شده که:

قسم اوّل- الانسان متعجّب- و آن دو قسمی که واسطه، جزء مساوی یا واسطه، خارج مساوی است- یعنی آن مواردی که مسئله تساوی مطرح است- گفته‌اند از عوارض ذاتیّه است.

نسبت به سه مورد از موارد اخیر- که واسطه، مباین یا اخص و یا اعم هست- اتّفاق

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸

کرده‌اند که جزء اعراض غریبه است.

و نسبت به موردی که واسطه، جزء اعم باشد مثل اینکه انسان به واسطه حیوانیّت، معروض یک عرض شود- که واسطه، داخلیّه، ولی اعم هست- اختلاف شده که هل هی واسطهٔ بعیدهٔ ام غریبهٔ و بقیه موارد هم مغفول عنه واقع شده و اصلا مورد بحث، قرار نگرفته است.

نظر مصنّف: مرحوم آقای آخوند با توجّه به موارد اختلاف و با عنایت به مواردی که مورد تعرّض، واقع نشده یک ضابطه کلّی بیان کرده‌اند که:

قبل از ملاحظه عرض غریب و عرض ذاتی، کلّا در مواردی که واسطه مطرح است دو نوع واسطه مشاهده می‌شود، یعنی واسطه در ثبوت و واسطه در عروض.

الف: اصطلاحا واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتا مربوط به نفس واسطه هست امّا به معروض دیگری که نسبت می‌دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست امّا حقیقتا- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده‌ایم- مربوط به واسطه هست.

ب: امّا واسطه در ثبوت این است که واسطه، سبب می‌شود که عرض حقیقتا عارض معروض شود.

یک مثال عرفی: فرضا دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو، آشتی و ارتباط برقرار می‌کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر هست امّا شخص ثالث، واسطه شده که بین آنها تصالح برقرار شود.

مثال فقهی: آب اگرچه کر باشد چنانچه یکی از اوصاف ثلاثه‌اش- رنگ، بو و طعم- تغیّر پیدا کند، نجس می‌شود در مثال مزبور با «آب، تغیّر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست عرض، و تغیّر، واسطه است.

تغیّر، چگونه واسطه‌ای است؟

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۹

نجاست که عرض تغیّر نیست بلکه آب، اتّصاف به نجاست پیدا می‌کند و معنا ندارد که تغیّر محکوم به نجاست شود، امّا در عین حال نقش تغیّر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آب می‌نماید با توجّه به توضیحات مذکور، نظر مصنّف را درباره عرض ذاتی و عرض غریب بیان می‌کنیم که:

عرض ذاتی در موردی است که واسطه در عروض نباشد که دارای دو مصداق می‌باشد:

الف: اصلا واسطه‌ای مطرح نباشد مانند تمام صوری را که بیان کردیم و هیچ‌گونه واسطه‌ای مطرح نبوده.

ب: اگر واسطه‌ای مطرح است، آن واسطه در ثبوت باشد و هنگامی که این مطلب را تفسیر، تجزیه و تحلیل می‌کنیم متوجّه می‌شویم که از موارد نه‌گانه‌ای که بیان کردیم حتّی در موردی که واسطه، مباین هم باشد یک قسمش را داخل و قسم دیگر را خارج می‌نماید چون در مورد واسطه مباین، دو مثال ذکر کردیم یک مثال آن، حرارتی بود که به وسیله آتش برای آن پیدا می‌شد لکن در همین مثال آیا وقتی آب به واسطه آتش، حرارت پیدا می‌کند نمی‌توان حقیقتا گفت «الماء حار» و اگر حرارت را به آب، نسبت دهیم مجاز است؟

ما بالحس در می‌یابیم که بعضی از آبها آن‌قدر، حرارت دارد که انسان نمی‌تواند با آن تماس پیدا کند با اینکه واسطه، مباین و غیر داخلیّه هست ولی چون واسطه در ثبوت است نام این عرض هم ذاتی می‌باشد و فقط یک قسم را خارج می‌کند و آن در موردی است که واسطه مباین باشد- امّا واسطه در عروض باشد- مانند جالس السّفینة متحرّک که شما به فردی که در کشتی نشسته می‌گوئید «جالس السّفینة متحرک» امّا حقیقت امر، این است که این نسبت، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه حقیقتا کشتی

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۰

متحرّک می‌باشد لذا بالعرض و المجاز می‌گویند جالس السّفینة متحرّک.

پس در حقیقت، ضابطه و تعریفی که مصنّف برای عرض ذاتی دارند این است که:

واسطه در عروض نباشد و نبودن واسطه، اعم از این است که اصلا واسطه‌ای وجود نداشته باشد یا اینکه اگر واسطه‌ای وجود دارد، واسطه در ثبوت، محقّق باشد.

تذکّر: مصنّف، بیان مذکور را تقریبا به صورت جمله معترضه ایراد نمودند تا اختلافی که در تفسیر عرض ذاتی و عرض غریب مطرح شده، خاتمه پیدا کند.

سؤال: چه سبب شده که مصنّف، عرض ذاتی را به نحو مذکور معنا نماید؟

جواب: نکته‌اش ۱۰] این است که مثلا در علم فقه در باب نماز می‌گویند «الصّلاة واجبة».

چه چیز باعث شده که نماز واجب شود؟

آنچه را که روایات بیان کرده‌اند این است که نماز، ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ تقی و معراج المؤمن است- این‌ها واسطه شده‌اند- درحالی‌که نهی از فحشاء و منکر یا قربان کلّ تقی نه جزء نماز است و نه داخل آن است و در حقیقت، یک امر مباین است امّا همان امر مباین، سبب شده که نماز، متّصف به وجوب شود و این امر، تنها اختصاص به نماز ندارد بلکه شاید در بسیاری یا در همه مسائل فقهیّه، جاری باشد چه در واجبات- که دارای مصالحی می‌باشند- و چه در امر محرّمات- که دارای مفاسدی هستند- و همچنین در مستحبّات و مکروهات که مصلحت و مفسده آنها کمتر است.

پس نتیجه می‌گیریم که مصالح و مفاسد، واسطه هستند و آن مصالح و مفاسد هم مباین با آن واجبات و محرّمات می‌باشند امّا در عین حال وقتی که می‌گویند «صلاة

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۱

الظّهر واجبة» عنوان «واجبة» را بر نفس صلات حمل می‌کنند یعنی حقیقتا «الصّلاة یتّصف بانّها واجبة و الخمر تتّصف بانّها محرّمة» لذا این امر، سبب شده که مصنّف، عوارض ذاتیّه را به کیفیّت مذکور و به صورت جمله معترضه بیان نمایند.

امّا اوّلین مطلب اصلی در این بخش از کتاب، بیان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل آن است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل، همان نسبتی هست که بین افراد یک کلّی طبیعی با کلّی طبیعی وجود دارد.

زید، بکر و عمرو چه نسبتی با انسان دارند؟

زید و انسان در عالم مفهوم، بینشان مغایرت وجود دارد و هنگامی که کلمه زید را می‌شنوید اصلا «انسان» در ذهن شما تصوّر نمی‌شود و وقتی که از انسان بحث می‌کنید «زید» در ذهن شما نقش نمی‌بندد و اگر با نظر دقیق‌تر توجّه کنیم درمی‌یابیم که افراد یک کلّی با آن کلّی از نظر ماهیّت مغایرت دارند زیرا فرد، عبارت از ماهیّت به ضمیمه خصوصیّات فردیّه است و آن خصوصیّات فردیه با ماهیّت انسان تغایر دارند لذا حتّی تباین ماهیّتی هم بین آنها وجود دارد امّا در عین حال به حسب خارج، بین آنها ارتباط و اتّحاد، برقرار است، هنگامی که ما قضیّه «زید انسان» را تشکیل می‌دهیم می‌گوئیم حملش حمل شایع صناعی است و بدیهی است که ملاک حمل شایع صناعی، این است که بین موضوع و محمول در عالم وجود اتّحاد برقرار است گرچه در عالم مفهوم- و حتی ماهیتا- از جهتی بین آنها مغایرت تحقّق دارد پس:

همان نسبتی که بین افراد یک کلّی طبیعی و کلّی طبیعی وجود دارد، همان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل وجود دارد مثلا شما می‌گوئید موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و بعد هم به مسائل آن توجّه نموده می‌گوئید یک موضوع، مسئله «الفاعل» إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲

و المسائل عبارة عن جملة من قضایا متشتّتة، جمعها اشتراکها فی الدّخل فی الغرض الذی لأجله دوّن هذا العلم، فلذا قد یتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل، ممّا کان له دخل فی مهمّین، لأجل کلّ منهما دوّن علم علی حدّة، فیصیر من مسائل العلمین [۱].

است و موضوع دیگر «المفعول» و موضوع سوّم «المضاف الیه» می‌باشد.

سؤال: «فاعل» با کلمه و کلام چه نسبتی دارد؟

جواب: همان نسبتی که زید با انسان دارد یعنی همان‌طورکه شما در جمله «زید انسان» قضیّه حملیّه به نحو حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهید در محلّ بحث هم به نحو حمل شایع صناعی می‌گوئید «الفاعل کلمة، المفعول کلمة و المضاف الیه کلمة» پس در حقیقت، نسبت بین موضوع کلّی هر علم با موضوعات مسائلش عبارت از همان نسبتی است که بین کلّی طبیعی و افرادش تحقّق دارد.

تذکّر: از بیانات مصنّف، دو مطلب دیگر هم استفاده می‌کنیم که:

۱- از نظر ایشان، مسلّم است که هر علمی باید دارای موضوع باشد.

۲- مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» تعریف معروف درباره موضوع- موضوع کلّ علم و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیّة ...- را هم پذیرفته‌اند منتها ایشان برای عرض ذاتی تفسیر خاصّی قائل شدند.

[۱]- گفتیم نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم، عبارت از همان نسبتی است که بین کلّی طبیعی و افراد آن، تحقّق دارد، اکنون بحث و مطلب دوّم ما این است که: آن مسائل چیست؟

شما می‌گوئید «الفاعل مرفوع» یک مسأله نحوی و «المفعول منصوب» مسأله دیگر و «المضاف الیه مجرور» مسأله دیگری است درحالی‌که قضایای مذکور نه در موضوع با یکدیگر مشترک هستند و نه در محمول زیرا عنوان فاعل، با عنوان مفعول، مغایر

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۳

است و عنوان مضاف اليه با مفعول و فاعل، مغایرت دارد و همچنین در جانب محمول، عنوان «مرفوع» با عنوان «منصوب» تغایر دارد یعنی در عین حال که موضوع و محمول قضایای مذکور با هم مغایرت دارند ما تمام آنها را جزء مسائل علم نحو می‌دانیم، علّت آن چیست؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند: تمام آنها دارای یک قدر مشترک می‌باشند و آن قدر جامع، این است که:

آن مسائل در تهیّه و تحصیل یک هدف، مشترک می‌باشند و آن غرض، همان هدفی است که علم برای آن منظور تدوین شده.

مثال: غرض از علم نحو، این است که انسان از خطاء در مقال محفوظ بماند و فاعل را منصوب و مفعول را مرفوع نخواند بلکه به نحو صحیح قرائت کند پس در عین حال که موضوع، محمول و مسائل مذکور، متغایر هستند امّا همه آنها در تحصیل غرضی که علم نحو، برای آن تدوین شده مشترک می‌باشند و لذا امکان دارد که بعضی از مسائل در دو علم مطرح شوند یعنی مسأله‌ای هم جزء مسائل فلان علم باشد و هم جزء مسائل علم دیگر محسوب شود- به خاطر اینکه غرض علم «الف» را تحصیل می کند جزء مسائل آن علم است و چون هدف علم «ب» را تحصیل می کند جزء مسائل آن علم به شمار می‌رود-

مثال: در جلد اوّل کتاب کفایة الاصول مسائلی داریم که هم لغوی و هم اصولی است مثلا بحث می کنیم که آیا هیئت افعل دلالت بر وجوب می کند یا نه؟

در حقیقت مسأله مذکور، دارای دو جهت می‌باشد الف: آیا واضع، هیئت افعل را برای دلالت بر لزوم و وجوب وضع کرده است یا نه- و یا مثلا برای مطلق طلب و رجحان وضع نموده که با استحباب هم سازگار است- که مسئله مذکور از مسائل اصولیّه می‌باشد

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۴

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان فى التّرتّب على جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما [۱].

فإنّه يقال: مضافا إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارة لكلا المهمّين،

زیرا دخالت کامل در استنباط احکام الهی و فقهی دارد و کثیرا می‌بینیم که در آیات و روایات با صیغه و هیئت افعل، احکام شرعی بیان شده.

ب: از طرف دیگر، مسأله مذکور، یک مسأله لغوی است زیرا لغت و لغوی موضوع له آن را تعیین کرده که برای چه چیز وضع شده بنابراین، مسأله مذکور هم هدف لغوی را تأمین و هم غرض اصولی را تحصیل می کند لذا اگر از ما سؤال کنند که آن مسئله چگونه مسأله‌ای است پاسخ می‌دهیم که هم مسأله اصولی است و هم لغوی و هیچ مانعی ندارد که یک مسئله جزء مسائل دو علم باشد.

[۱]- سؤال: آیا ممکن است دو علم داشته باشیم که در جمیع مسائل با هم مشترک باشند، البتّه فرضش چنین است که: باید دو غرض و دو هدف باشد که ضمن اینکه دو تا می‌باشند، با یکدیگر مغایر باشند لکن با یکدیگر متلازم هم باشند- متلازمین، متغایرین باشند- یعنی آن دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند و هرکدام و هرکجا که یکی از آن دو تحقّق پیدا کرد، آن دیگری هم تحقّق پیدا کند بنابراین، طبق راه و مسیری که شما طی کردید- که ممکن است بعضی از مسائل هم مربوط به یک علم و هم مربوط به علم دیگر باشد- این مطلب، اختصاص به بعضی از مسائل ندارد بلکه امکان دارد دو علم در تمام مسائل، متّحد باشند و مع ذلک دو کتاب، دو علم و دو عنوان داشته باشیم البتّه همان‌طورکه بیان کردیم این مطلب در جائی فرض می‌شود که بین دو غرض و هدف ملازمه باشد و هر چیز که یکی از آن دو هدف را تحصیل می کند بالملازمه دیگری هم حاصل شود.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۵

و اخرى لأحدهما، و هذا بخلاف التّداخل فى بعض المسائل، فانّ حسن تدوين علمين- كانا مشتركين فى مسألة، أو أزيد- فى جملة مسائلهما المختلفة، لأجل مهمّين، ممّا لا يخفى [۱].

---

[۱]- جواب: بیان مذکور نه تنها بعید است بلکه ممتنع هم می‌باشد البتّه امتناع عقلی- که مستلزم اجتماع نقیضین یا ضدّین هست- ندارد بلکه ممتنع عادی می‌باشد یعنی عادتا نمی‌توان دو غرض و دو هدفی داشت که بین آنها تلازم باشد به‌نحوی‌که مسأله‌ای که محصّل غرض «الف» باشد، محصّل غرض «ب» هم باشد.

حال اگر چنین ممتنع عادی تحقّق پیدا کرد باید چنین فرض نمود که: نباید دو کتاب نوشت و ملتزم به دو علم شد بلکه باید یک کتاب نوشت و نام آن را یک علم نهاد لکن باید گفت برآن، دو غرض و دو هدف مترتّب است و اگر کسی طالب آن دو است آن کتاب را بخواند و چنانچه کسی خواهان یک غرض هم هست همان کتاب را ببیند و اگر کسی طالب غرض دیگر هم هست همان یک کتاب را مطالعه نماید امّا اینکه دو غرض با یکدیگر متغایر هستند- و لو متلازم هم می‌باشند- سبب نمی‌شود که ما دو کتاب و دو علم تدوین نمائیم زیرا عقلاء چنان مطلبی را نمی‌پذیرند.

سؤال: چه فرقی بین تداخل بعض المسائل و تداخل کلّ المسائل هست؟

جواب: از نظر عقلی، فرقی بین آن دو نیست زیرا اگر تداخل در بعض المسائل ممکن شد، تداخل در کلّ المسائل هم امکان‌پذیر است امّا نکته مهم، این است که مسأله تدوین یک علم و دو علم یا تدوین یک کتاب و دو کتاب، یک مسئله عقلی نیست بلکه از مسائل عرفی و عقلائی می‌باشد.

در مواردی که بعضی از مسائل، تداخل داشته باشد- مانند علم اصول و علم لغت که در بعضی از مسائل بینشان تداخل هست- عقلاء تقبیح نمی‌کنند که شما دو علم، دو کتاب و دو عنوان تدوین نمائید امّا در مواردی که تداخل در همه مسائل وجود داشته

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۶

و قد انقدح بما ذكرنا، أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الدّاعية الى التّدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و إلا كان كلّ باب، بل كلّ مسألة من كلّ علم، علما على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتّعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد [۱].

باشد، عقلاء نه تنها تحسین نمی‌کنند بلکه تقبیح هم می‌نمایند که شما دو علم و دو کتاب تدوین نمائید امّا تمام مسائل آنها یکسان باشد.

تمایز علوم به چیست؟

[۱]- با توجّه به مطالب اخیری که مصنّف بیان نموده و راهی را که طی کرده‌اند، زمینه سؤال دیگری مطرح شده که: تمایز علوم به چیست و چه سبب شده که علم نحو از علم فقه جدا شده و همچنین فقه از فلسفه جدا گشته و علم تفسیر از تاریخ، ممتاز گشته است.

مستفاد از کلام مصنّف، سه احتمال است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- احتمال اوّل، این است که تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانیم البتّه در مطالب اخیر هم ما به تحسین و تقبیح عقلاء، تکیه کردیم و تحسین و تقبیح عقلاء هم بر غرض و هدف اتّکاء داشت و ملاک را تعدّد اغراض دانست که قبلا توضیح دادیم.

۲- احتمال دیگر- که قائلین فراوانی دارد- این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات است.

۳- احتمال سوّم، این است که تمایز علوم به تمایز محمولات آن باشد البتّه کسی چنین مطلبی را ادّعا نکرده و قائلی هم ندارد.

لازم به تذکّر است که «محمولات» دارای یک عنوان عامّی نیست بلکه مقصود،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷

همان محمولاتی است که در مسائل، مطرح است مانند مرفوعیّت، منصوبیّت و مجروریّت- که در علم نحو مطرح است- و مقصود از موضوعات هم همان موضوعات مسائل است که این مطلب، از تعبیر مصنّف هم استفاده می‌شود. زیرا ایشان فرموده‌اند:

و قد انقدح بما ذکرنا انّ تمایز العلوم انّما هو باختلاف الاغراض الدّاعیة الی التّدوین «لا الموضوعات و لا المحمولات» پس معلوم می‌شود که مقصودشان همان موضوعات مسائل است، کما اینکه در باب محمولات هم چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم مقصود، محمولات مسائل است.

تذکّر: یکی از احتمالات، این بود که تمایز علوم را به تمایز محمولات بدانیم و احتمال دیگر، این بود که تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم که مصنّف، نسبت به هر دو احتمال، اشکالی نموده‌اند که:

اگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات یا محمولات بدانید، تالی فاسدش این است که: هر باب بلکه هر مسأله‌ای باید یک علم مستقل به حساب آید مثلاـ وقتی در علم «نحو» می‌گوئیم «باب المرفوعات» بدیهی است که محمولات آن متّحد، امّا موضوعاتش مختلف است، مصنّف کلمه «بل» استعمال نموده و فرموده‌اند هر مسئله باید علم مستقلی به حساب آید مثلا در باب مرفوعات با موضوعات مختلف، مواجه هستیم مانند «الفاعل مرفوع و المبتدأ مرفوع و ...».

دلیل مصنّف «ره»: اگر ملاک تمایز علوم را به تمایز محمولات و یا موضوعات بدانیم باید هر باب یا هر مسئله را علم مستقلی محسوب نمود درحالی‌که کسی نمی‌تواند به آن، ملتزم شود.

تذکّر: کسی که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند، توجّه و عنایتی به موضوعات مسائل آن ندارد بلکه توجّهش به موضوع کلّی علم است- که به فرمایش

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸

ثمّ إنّه ربّما لا یکون لموضوع العلم- و هو الکلّی المتّحد مع موضوعات المسائل- عنوان خاص و اسم مخصوص، فیصحّ أن یعبّر عنه بکلّ ما دلّ علیه، بداهة عدم دخل ذلک فی موضوعیّته أصلا [۱].

مصنّف، نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل، نسبت بین کلّی طبیعی و افرادش هست- یعنی در «نحو» همان کلمه و کلام، منظور نظر است نه عناوینی مانند «الفاعل، المفعول و المضاف الیه» زیرا این‌ها مصادیق عنوان کلمه و کلام هستند بنابراین اشکال ایشان را جواب دادیم ۱۱] امّا با توجّه به اصل و اساس بیان ایشان که بر تحسین و تقبیح عقلائی استوار بود، نتیجه می‌گیریم ملاک در تمایز علوم، بعد از مراجعه به عقلاء، اختلاف اغراض می‌باشد مثلا علم طب، صحّت بدن را تأمین می‌کند و علم و حرفه نجّاری برای شما درب و پنجره مهیّا می‌کند لذا آن دو علم با یکدیگر مغایر می‌باشد- و همچنین در سایر علوم-

نتیجه: این که تمایز علوم، بحث بسیار مهمّی است و در محلّ خودش باید مفصّلا بحث شود ولی آن مقداری که مصنّف، متعرّض شده‌اند این است که: تمایز علوم به تمایز اغراض است و تعدّد و وحدت موضوعات و همچنین تعدّد و وحدت محمولات در این زمینه، هیچ گونه نقشی ندارند.

[۱]- سؤال: آیا آن چیزی را که موضوع یک علم می‌دانید- که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل، نسبت کلّی طبیعی و افرادش هست- باید دارای یک عنوان خاصّی باشد یا این که لزومی ندارد که عنوان خاصّی داشته باشد، هذا اوّلا و ثانیا آیا اگر عنوان

خاصّی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلا اگر از ما سؤال کردند که عنوان خاصّی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلا اگر از ما سؤال کردند که موضوع علم اصول چیست و گفتیم موضوعش آن کلّی طبیعی است که موضوعات مسائل علم

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۹

و قد انقدح بذلک أنّ موضوع علم الأصول، هو الکلّی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتّتهٔ، لا خصوص الأدلّهٔ الأربعهٔ بما هی أدلّهٔ[۱۲]، بل و لا بما هی هی ۱۳]، ضرورهٔ[۱۴] أنّ البحث فی غیر واحد من مسائله المهمّهٔ لیس من عوارضها، و هو واضح لو کان المراد بالسّنّهٔ منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره، کما هو المصطلح فیها، لوضوح عدم البحث فی کثیر من مباحثها المهمّهٔ، کعمدهٔ مباحث التّعادل و التّرجیح، بل و مسألهٔ حجّیّهٔ خبر الواحد، لا عنها و لا عن سائر الأدلّهٔ [۱].

اصول، مصادیق و افراد آن کلّی است، کفایت می‌کند یا نه؟

جواب: دلیلی نداریم که آن موضوع باید عنوان خاصّی داشته باشد، همان‌طور که دلیلی نداریم که دلالت کند آن عنوان خاص باید برای ما مشخّص و معلوم باشد و ممکن است به حسب واقع، یک عنوان داشته باشد امّا آن عنوان برای ما مجهول باشد و ما از طریق همین معنا به آن اشاره کنیم و نتوانیم با عنوان خاصّی از آن تعبیر کنیم و اتّفاقا در علم اصول هم مسئله، این‌چنین است که اگر از ما سؤال کنند موضوع علم اصول چیست پاسخ می‌دهیم که همان کلّی است که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائلش، نسبت کلّی طبیعی و افرادش برقرار است و هیچ‌گونه تعبیر خاصّی درباره آن نداریم.

موضوع علم اصول چیست

[۱]- با توجّه به مطالب قبل، زمینه سؤالی مطرح می‌شود که: شما- مصنّف- بر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۰

خلاف آنچه که در ذهن ما بوده- و شیوع هم داشته- رفتار نموده‌اید زیرا آنچه که در ذهن ما بوده این است که: موضوع علم اصول، عبارت از ادلّه اربعه- کتاب، سنّت، عقل و اجماع- می‌باشد.

مصنّف «ره»: اتّفاقا نمی‌توان ادلّه اربعه را- به هیچ‌یک از دو تقدیر که اینک توضیح خواهیم داد- موضوع علم اصول قرار داد.

الف: موضوع علم اصول، نفس ادلّه اربعه می‌باشد که حتّی بحث از حجّیّت آن ادلّه هم یکی از مباحث علم اصول و بحث از عوارض ذاتی موضوع است.

ب: موضوع علم اصول، ادلّه اربعه با وصف دلیلیّت می‌باشد و لذا آن اختلاف، باعث طرح این سؤال شده که آیا موضوع علم اصول، نفس کتاب، سنّت، عقل و اجماع است یا اینکه «کتاب» مع کون وصفه حجّهٔ موضوع علم اصول است و همچنین سنّت، عقل و اجماع با وصف دلیلیّت، موضوع علم اصول هستند.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند شما هریک از دو قول مذکور را بپذیرید ما به شما اشکال خواهیم کرد و اگر اشکال ما وارد شد، نتیجه‌اش این می‌شود که نمی‌توان موضوع علم اصول را ادلّه اربعه دانست و اصلا نمی‌توان عنوانی برای آن ذکر کرد بلکه می‌گوئیم موضوع علم اصول، همان است که منطبق بر موضوعات مسائلش می‌شود البتّه بعضی از بزرگان و متأخّرین، عنوان «الحجّهٔ فی الفقه» را برای آن ذکر نموده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۱

اشکال مصنّف: اگر شما ادلّه اربعه را موضوع قرار دهید، اشکالش این است که قسمتی از مسائل مهمّ علم اصول، از مسأله اصولی

بودن خارج می‌شود.

توضیح ذلک: یکی از مسائل مهمّ علم اصول که ثمرات فراوانی هم دارد، بحث حجّیّت خبر واحد است، اگر شما ادلّه اربعه- چه با وصف دلیلیّت و چه ذات آنها- را موضوع علم قرار دادید، لازمه‌اش این است که از اصولی بودن خارج می‌شود زیرا:

شما در مورد خبر واحد، بحث می‌کنید که اگر زراره، خبری را از امام صادق «علیه السّلام» بیان کرد، آن روایت، حجّت است یا نه، اکنون سؤال ما این است که:

بحث مذکور، بحث از عوارض چیست؟

آیا بحث از عوارض سنّت است؟

شما سنّت را چگونه معنا می‌کنید، اصطلاح رسمی در باب سنّت، نفس قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» است نه خبری که حکایت از قول امام «علیه السّلام» می‌کند و روایت زراره، سنّت نیست بلکه قول، فعل و تقریر امام «علیه السّلام» سنّت به حساب می‌آید.

آیا وقتی شما بحث می‌کنید روایت زراره، حجّت است یا نه بحث از عوارض سنّت نموده‌اید؟

اگر چنین است باید سنّت را موضوع قرار دهید، موضوع که قول الامام نیست موضوع، روایت زراره هست و روایت زراره هل هو حجّهٔ ام لا، پس: آنچه را که موضوع قرار می‌دهید سنّت نیست و آنچه سنّت است، شما بحث از عوارضش نمی‌کنید.

و همچنین در باب تعادل و تراجیح که دو خبر با یکدیگر تعارض می‌کنند، بحث می‌شود که قاعده کلّی چیست و همچنین مقتضای اخبار علاجیّه چه چیز است فرضا زراره، روایت نموده که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است امّا محمّد بن مسلم

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲

و رجوع البحث فیهما- فی الحقیقهٔ- إلی البحث عن ثبوت السّنّهٔ بالخبر الواحد، فی مسألهٔ حجّیّهٔ الخبر- کما افید- و بأیّ الخبرین فی باب التّعارض، فإنّه أیضا بحث فی الحقیقهٔ عن حجّیّهٔ الخبر فی هذا الحال غیر مفید، فانّ البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد کان التّامّهٔ، لیس بحثا عن عوارضه، فإنّها مفاد کان النّاقصهٔ.

لا یقال: هذا فی الثّبوت الواقعی، و أمّا الثّبوت التّعبّدی- کما هو المهم فی هذه المباحث- فهو فی الحقیقهٔ یکون مفاد کان النّاقصهٔ.

فإنّه یقال: نعم، لکنّه ممّا لا یعرض السّنّهٔ، بل الخبر الحاکی لها، فإنّ الثّبوت

روایتی را نقل کرده که در عصر غیبت نماز جمعه، واجب نیست در فرض مذکور، شما تعارض روایتین را مورد بحث قرار می‌دهید که اکنون که دو روایت با یکدیگر متعارض شده وظیفه چیست.

آیا در فرض مزبور شما از قول، فعل یا تقریر امام «علیه السّلام» بحث می‌کنید؟ ما نمی‌دانیم، شاید امام «علیه السّلام» هیچ‌کدام از آن دو را بیان ننموده باشند، و زراره ثقه، روایت می‌کند که قال الامام «علیه السّلام» کذا، لکن به حسب واقع شاید اصلا چنان قولی نبوده لذا مصنّف فرموده‌اند:

اگر شما موضوع علم اصول را ادلّه اربعه- به هریک از دو تقدیر- قرار دهید، می‌بینیم در قسمتی از مباحث بسیار مهم و پرثمر علم اصول ۱۵]، بحث از عوارض قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» نشده، ضمنا شیخ اعظم «ره» توجیهی در این زمینه نموده که مصنّف به آن اشاره و سپس آن را رد نموده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳

التّعبّدی یرجع الی وجوب العمل علی طبق الخبر کالسّنّهٔ المحکیّهٔ به، و هذا من عوارضه لا عوارضها، کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: الثّبوت الواقعی لیس من العوارض، و التّعبّدی و إن کان منها، إلّا أنّه لیس للسّنّهٔ، بل للخبر، فتأمّل جیّدا [۱].

[۱]- خلاصه فرمایش شیخ انصاری «ره»[۱۶]: مرحوم شیخ، توجیهی را در خبر واحد بیان کرده‌اند که اگر مورد قبول واقع شود، نظیر همان توجیه را در باب تعادل و تراجیح و تعارض خبرین می‌توان جریان داد.

ایشان فرموده‌اند: عنوان بحث را در باب حجّیّت خبر واحد تغییر داده و به نحوی که در کتب اصولی بحث شده- یعنی خبر الواحد هل هو حجّة ام لا- آن را مطرح نمی‌کنیم بلکه موضوع را همان سنّت اصطلاحی قرار داده و می‌گوئیم «قول المعصوم هل یثبت بخبر زرارة ام لا» که ما در این صورت موضوع مسئله را قول المعصوم، فعل المعصوم یا تقریر المعصوم قرار داده و مثلا می‌گوئیم «قول المعصوم هل یثبت بخبر الواحد ام لا یثبت».

مرحوم شیخ فرموده‌اند در فرض مذکور، بحث ما در باب حجّیّت خبر واحد، بحث از عوارض سنّت اصطلاحی است زیرا ما سنّت اصطلاحی- قول، فعل یا تقریر معصوم- را موضوع و محمولش را هل یثبت او لا یثبت قرار داده‌ایم.

تذکّر: فرمایش مرحوم شیخ در رابطه با خبر واحد هست امّا اگر آن بیان، درست باشد در باب خبرین متعارضین هم جریان پیدا می‌کند که:

قول معصوم «علیه السّلام» به وسیله کدامیک از خبرین متعارضین ثابت می‌شود و مثلا در موردی که یکی از خبرین، دارای ترجیح باشد، می‌گوئیم قول معصوم «علیه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴

السّلام» به وسیله خبر ذو الترجیح، ثابت می‌شود و ...

ایراد مصنّف «ره»: چنانچه شما در باب حجّیّت خبر واحد، صورت مسئله، موضوع و محمول را هم تغییر دهید و موضوع را قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» قرار دهید، مشکلی حل نخواهد شد و سؤال ما از شما- شیخ اعظم «ره»- این است که:

شما که می‌گوئید «قول المعصوم هل یثبت بخبر العادل» مقصودتان از ثبوت چه نوع ثبوتی هست؟

تذکّر: ثبوت بر دو نوع است: الف: ثبوت واقعی و حقیقی که مفاد «کان» تامّه هست و نیازی به خبر ندارد مثلا معنای جمله «کان زید» عبارت از وجد زید و ثبت زید می‌باشد یعنی زید، وجود و حقیقت دارد و او معدوم نیست.

ب: ثبوت تعبّدی: معنایش این است که انسان، موظّف است برطبق آن، عمل نماید خواه واقعیّت داشته باشد یا نه.

مرحوم آقای آخوند کانّ از شیخ اعظم «قدّس سرّهما» سؤال می‌کنند که وقتی شما چنان قضیّه‌ای- قول المعصوم هل یثبت بخبر العادل ام لا- ترتیب می‌دهید، آیا مقصودتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبّدی؟

اگر منظورتان ثبوت واقعی باشد، اعتراضی به شما نداریم و شما بحث کنید که قول معصوم «علیه السّلام» با خبر زرارة، ثابت می‌شود یا نه امّا اشکال دیگری تولید می‌شود که:

مثلا ما موضوع علم را چنین تعریف کردیم که «ما یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیة ...» اکنون پرسش ما این است که:

آیا بحث از وجود و عدم را می‌توان بحث از عوارض، نام گذاشت و شما که بحث

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵

می‌کنید قول امام صادق «علیه السّلام» به وسیله قول زراره، ثابت می‌شود یا نه، واقعا بحث از عوارض قول امام می‌کنید؟ خیر

کما اینکه وقتی به صورت کان تامّه می‌گوئید زید، وجود دارد، از عوارض زید، بحث نمی‌کنید بلکه بحث شما درباره اصل تحقّق و عدم تحقّق زید است.

و اگر مقصودتان ثبوت واقعی و حقیقی نباشد بلکه منظور، ثبوت تعبّدی باشد، گفتیم مفهوم و معنای ثبوت تعبّدی، وجوب عمل برطبق خبر زراره می‌باشد.

سؤال: آیا وجوب عمل برطبق خبر عادل و زراره از احکام قول امام صادق «علیه السّلام» است یا از احکام خبر زراره می‌باشد؟

در فرض قبل اصلا بحث از عوارض مطرح نبود بلکه بحث درباره وجود و عدم وجود بود اما در فرض مذکور، بحث از عوارض مطرح است امّا باید دید «معروض» چیست؟

هنگامی که گفته می‌شود بر شما واجب است که عمل کنید باید دید که عمل برطبق چه چیز لازم است. واضح است که در این فرض، خبر زراره، دارای وجوب عمل تعبّدی است نه قول امام «علیه السّلام»، آری در علم کلام درباره وجوب عمل برطبق قول امام «علیه السّلام» بحث می‌کنیم نه در علم اصول و ما اینجا بحث کلامی نداریم بلکه در محلّ بحث، هنگامی که دقّت می‌کنیم متوجّه می‌شویم که «وجوب العمل» معروضش، خبر زراره است نه قول الامام «علیه السّلام» و اصلا در علم اصول بحث نمی‌کنیم که آیا واجب است برطبق قول امام صادق «علیه السّلام» عمل کرد یا نه.

خلاصه اشکال مصنّف به کلام شیخ اعظم «قدّس سرّهما»: اگر منظور از «ثبوت» ثبوت واقعی است در این صورت، بحث از عوارض، مطرح نیست و اگر مقصودتان ثبوت تعبّدی است در این فرض، بحث از عوارض می‌کنید امّا معروضش سنّت حاکیه، یعنی نقل زراره می‌باشد- این مطالب در صورتی است که مقصود از سنّت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶

و أمّا إذا کان المراد من السّنّة ما یعمّ حکایتها، فلأنّ البحث فی تلک المباحث و إن کان عن أحوال السّنّة بهذا المعنی، إلّا أنّ البحث فی غیر واحد من مسائلها، کمباحث الألفاظ، و جملة من غیرها، لا یخصّ الأدلّة، بل یعمّ غیرها، و إن کان المهم معرفة أحوال خصوصها، کما لا یخفی [۱].

همان سنّت اصطلاحی باشد-

[۱]- اگر شما سنّت را به معنای اعمّی گرفتید که هم سنّت محکیه و هم سنّت حاکیه، هر دو موضوع علم اصول شدند، یعنی هم «قول، فعل و تقریر امام «علیه السّلام»» و هم (خبر زراره و امثال آن) در دائره سنّت و موضوع علم اصول قرار گرفت، در این صورت اشکال قبلی ما دفع می‌شود امّا اشکال دیگری پیش می‌آید که:

بسیاری از مباحث علم اصول- غیر از آن مباحثی که قبلا بیان کردیم ۱۷]- نه ربطی به سنّت حاکیه دارد نه ارتباطی با سنّت محکیه پیدا می‌کند.

مثال: هنگامی که شما بحث می‌کنید که هیئت افعل دلالت بر وجوب می‌کند یا نه، بحث مذکور از همان مباحثی است که گفتیم تداخل علمین شده و یک بحث لغوی است و آیا شما در بحث خود، قید می‌کنید که: آن هیئت افعل که در کتاب و سنّت، واقع شده دلالت بر چه چیز می‌کند؟

بدیهی است که چنان قیدی را مطرح نمی‌کنید بلکه بحث شما عام است و لذا از طریق تبادر، اوامر موالی نسبت به عبید و امثال آن استدلال می‌کنید و آنها را شاهد بر مدّعای خود قرار می‌دهید پس معلوم می‌شود بحث شما عام است و به‌علاوه در علم اصول، بعضی از مطالب و مباحث عقلیّه مطرح است که اصلا ربطی به ادلّه اربعه ندارد مانند بحث مقدّمه واجب یا بحث اجتماع امر و نهی مثلا در بحث مقدّمه واجب

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷

و یؤیّد ذلک تعریف الأصول، بأنّه (العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشّرعیّة)، و إن کان الأولی ۱۸] تعریفه بأنه (صناعة یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام، أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل)، بناء علی أنّ مسألة حجّیّة الظّنّ علی الحکومة، و مسائل الأصول العملیّة فی الشّبهات الحکمیّة من الأصول، کما هو کذلک؛ ضرورة أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد فی

مثل هذه المهمّات ۱۹] [۱].

می گوئید: اگر مولاـ چیزی را واجب کرد، عقل، حکم می کند که مقدّمه‌اش هم واجب است یا نه، آن مطلب چه ارتباطی به قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» یا خبر زراره دارد بلکه یک بحث عقلی است و اساس آن‌هم همین مسائل، اوامر و الزامات عرفیّه و امثال آنها می‌باشد.

آیا شما وقتی بحث می کنید که اجتماع امر و نهی در شیء واحد ذو عنوانین جایز است یا نه، بحث خود را به آن نهی و امری که در کتاب و سنّت واقع شده، مقیّد می‌نمائید؟ خیر! لذا مصنّف فرموده‌اند چه مقصود از سنّت، احتمال اوّل- سنت حاکیه- و چه احتمال دوّم- سنّت حاکیه و محکیّه- باشد نمی‌توان موضوع علم اصول را ادلّه اربعه دانست- نه ذات ادلّه و نه ادلّه با وصف دلیلیّت-

[۱]- مصنّف «ره» مؤیّدی به نفع خود در رابطه با این که موضوع علم اصول،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۸

اختصاصی به ادلّه اربعه ندارد، اقامه نموده‌اند:

اصولیین در تعریف علم اصول اشاره‌ای به ادلّه اربعه ننموده و آن را چنین تعریف کرده‌اند: «بانّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحکام الشّرعیّة» یعنی علم اصول، قواعد و ضوابطی است که آماده و ممحّض شده تا این که مجتهد بتواند احکام شرعی را استنباط نماید.

تذکّر: مصنّف از فرصت استفاده کرده، ضمن این که تعریف مذکور را به عنوان مؤیّد ذکر نموده فرموده‌اند اولی این است که علم اصول را چنین تعریف کنیم: «انّه صناعة یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او التی ینتهی الیها فی مقام العمل بناء ...» یعنی علم اصول، صناعت و فنّی است که برای انسان، این معرفت را ایجاد می کند که انسان به وسیله آن قواعدی را می‌شناسد که آن قواعد بر دو نوع ۲۰] و دارای یکی از این دو خصوصیّت می‌باشد.

الف: آن قواعد در طریق استنباط احکام الهی واقع می‌شود مانند اکثر بحث‌های معمول، یعنی بحث خبر واحد، هیئت افعل و امثال آنها و به عبارت روشن‌تر هنگامی که انسان برای استنباط حکم الهی، قضیّه و قیاسی تشکیل می‌دهد آن قاعده فقهیّه، کبرای قیاس قرار گرفته و در طریق استنباط واقع شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹

ب: بعضی از قواعد هم جزء علم اصول است امّا در طریق استنباط، نقشی ندارد لکن مجتهد در مقام عمل به آن قواعد، منتهی می‌شود یعنی آخرین چیزی که مجتهد باید به آن تمسّک کند، همان قواعد است.

چرا مصنّف «ره» در تعریف مشهور، تصرّف نموده و آن را تغییر دادند؟

قوله «بناء علی ان مسألة حجّیّة الظّن علی الحکومة و مسائل الاصول العملیّة فی الشّبهات الحکمیّة من الاصول ...».

عبارت مذکور، دلیل بر این است که چرا گفتیم اولی این است که علم اصول را به نحو مزبور، باید تعریف نمود.

مصنّف به خاطر دو جهت تعریف مشهور را تغییر داده‌اند:

۱- در باب انسداد- که نتیجه‌اش حجّیّت ظن است- اختلافی واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجّیّت مظنّه به نحو کشف یا حجّیّت ظن به نحو حکومت است.

معنای کشف، این است که اگر دلیل انسداد را پذیرفتیم، بگوئیم کشف می کنیم که «شارع» مقدّس در آن شرائط- تمامیّت مقدّمات دلیل انسداد- مظنّه را حجّت قرار داده یعنی همان‌طور که شارع، خبر واحد را که یکی از ظنون خاصّه است، حجّت قرار داده، مطلق ظن را هم حجّیّت بخشیده است.

امّا اگر گفتیم نتیجه مقدّمات دلیل انسداد، حجّیّت مظنّه به نحو حکومت ۲۱] است، در این فرض، مظنّه، یک حجّت عقلیه است و در این صورت، نمی‌تواند- صادق نیست- کبرای قیاس استنباط قرار گیرد زیرا ظاهر آن «استنباط» استنباط قطعی و یقینی است گرچه حکم ظاهری مطرح است امّا استنباط، قطعی است یعنی وقتی خبر عادل حجّت

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۴۰

شد، و زراره هم روایتی را نقل کرد که دلالت بر وجوب نماز جمعه می‌نمود، ما به طور قطع، استنباط می‌کنیم که نماز جمعه واجب است امّیا «ظن» بنا بر حکومت به‌هرحال «ظن» است و استنباط از طریق مذکور، ظنی است نه قطعی در نتیجه اگر بخواهیم تعریف مشهور را بپذیریم، لازمه‌اش این است که حجّیّت مظنّه بنا بر حکومت، جزء مسائل علم اصول نباشد درحالی‌که نمی‌توان آنها را به عنوان استطراد مطرح نمود و حتما بایـد جزء مسائل علم اصول به حساب آورد پس در نتیجه باید تعریف علم اصول، توسعه داشته باشد، تا شامل آن‌هم بشود.

۲- اختلافی هست که آیـا مباحث اصول عملیّه، جزء مباحث فقهی است یـا اینکه جزء مباحث اصولی می‌باشد. مرحوم شیخ و همچنین مرحوم مصنّف «قدّس سرّهما» و جمعی از دیگر بزرگان، این مسئله را پذیرفته‌اند که:

اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شود، جزء علم اصول نیست امّیا اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شود، جزء مباحث علم اصول می‌باشد لازم به تذکّر است که مصنّف «ره» چندان اتّکائی به آن مطلب ندارد، لذا فرموده‌اند:

«بناء علی ان مسألهٔ حجّیّهٔ الظّن علی الحکومهٔ و مسائل الاصول العملیّهٔ[۲۲] فی الشّبهات الحکمیّهٔ من الاصول ...».

لکن نکته بحث، این است که:

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۴۱

اگر مـا تعریف اوّل- تعریف مشهور- را بپذیریم، لازمه‌اش این است که مسائل اصول عملیّه جاری در شبهات حکمیّه، خارج از تعریف مذکور باشد زیرا اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند خودشان حکم شرعی و فقهی هستند، فرضا مثل این که کسی از طریق استصحاب نتیجه بگیرد که نماز جمعه واجب است که نفس استصحاب دلالت می‌کند نماز جمعه، واجب است نه اینکه به وسیله استصحاب، وجوب نماز جمعه «استنباط» شود زیرا در تعریف مشهور چنین آمده: بـانّه العلم بالقواعد الممهّدهٔ «الاستنباط» الاحکام الشّرعیّهٔ.

خلاصه: اگر بخواهیم بر تعریف، اوّل، اقتصار نمائیم لازمه‌اش این است که مسائل اصول عملیّه جاری در شبهات حکمیّه، خارج از تعریف مذکور، باشد امّا طبق تعریف و تقسیم ما که گفتیم قواعد علم اصول، دو نوع است، بعضـی از آنها در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد و بعضـی دیگرش جزء علم اصول است امّیا در طریق استنباط، نقشی نـدارد، بلکه مجتهـد در مقام عمل به آنها منتهی می‌شود، لازمه‌اش این است که اصول عملیّه هم جزء قسم دوّم و داخل مسائل علم اصول باشد.

سؤال: چرا و به چه منظور، مرحوم آقای آخوند چنان تفصیل و اولویّتی را بیان کرده‌اند؟

جواب: فعلاـ ایشان در صـدد اثبات آن نبوده و لـذا فرموده‌انـد «بناء علی انّ مسألـهٔ حجّیّـهٔ الظّن علی الحکومـهٔ و ...» یعنی بنابراین که مسأله حجّیّت ظن بر حکومت و همچنین مسائل اصول عملیّه در شبهات حکمیه، جزء مسائل علم اصول باشـد، امّا اگر کسـی گفت آن دو، جزء مسائل علم اصول نیست در نتیجه، اولویّت مذکور هم منتفی می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۴۲

الأمر الثّانی: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بـالمعنی، و ارتباط خاص بینهما، ناش من تخصیصه به تارهٔ، و من کثرهٔ استعماله فیه أخری، و بهذا المعنی صحّ تقسیمه إلی التّعیینی و التّعیّنی، کما لا یخفی [۱].

امر دوّم وضع الفاظ

اشاره

[۱]- امر دوّم در بیان وضع الفاظ است. در این مبحث از جهات مختلفی می‌توان بحث نمود که بعضی از آنها فاقد ثمره عملی است از جمله اینکه:

آیا واضع الفاظ، خداوند متعال است یا اینکه الفاظ را بشر، وضع نموده ۲۳]؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳

اینک به توضیح امر دوّم می‌پردازیم:

تعریف وضع: واضح است که به لفظ «موضوع» و به معنا «موضوع له» می گوئیم امّا معنای وضع چیست؟

آیا وضع، معنای مصدری دارد یا معنای اسم مصدری؟

آیا وضع به معنای «وضع کردن»- مانند «ضرب» به معنای زدن- است یا اینکه وضع، به عمل واضع ارتباطی ندارد بلکه یک خصوصیّتی است که بین لفظ و معنا وجود دارد؟

به عبارت دیگر: آیا وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ بالمعنی» که یکی از صفات قائم به واضع است. یعنی واضع، لفظی را به معنائی تخصیص می‌دهد؟ یا این که تعریف وضع عبارت است از: «اختصاص اللفظ بالمعنی ...». یعنی وضع، یک نحوه، اختصاص لفظ، نسبت به معنا است- طبق تعریف اخیر، وضع از صفات لفظ است-

مصنّف، وضع را چنین تعریف کرده‌اند: «اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من کثرة استعماله فیه اخری».

وضع، یک نحوه اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد.

سؤال: منشأ پیدایش ارتباط مذکور چیست؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴

جواب: الف: گاهی منشأ ارتباط مذکور، تخصیص و تعیین واضع است مثلا واضع گفته است کلمه «ماء» را برای فلان مایع خارجی قرار می‌دهم لذا از تخصیص واضع، اختصاص و ارتباطی بین لفظ و معنا پیدا می‌شود.

ب: گاهی از اوقات هم منشأ ارتباط، کثرت استعمال و تعیّن است- نه تعیین واضع- یعنی واضع، لفظ را برای معنا معیّن نکرده است بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنا یک ارتباط و انسی بین آن دو پیدا شده است که وقتی انسان آن لفظ را می‌شنود بلافاصله و بدون قرینه معنای آن در ذهن، تصوّر می‌شود.

به عنوان فرض و مثال، کلمه «صلاة» برای «دعا» وضع شده و در بدو استعمال فراوان همراه با قرینه در ارکان مخصوص- نماز- استعمال شده و در نتیجه، بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار گردیده که اکنون با شنیدن آن لفظ و بدون نصب قرینه، معنای اخیر آن- نماز- در ذهن انسان نقش می‌بندد و لذا می گوئیم دارای وضع تعیّنی است.

قوله «و بهذا المعنی صحّ تقسیمه الی التّعیینی و التّعیّنی».

با توجه به اینکه گفتیم تعریف وضع، عبارت است از «نحو اختصاص اللفظ بالمعنی ...» صحیح است که وضع را به تعیینی و تعیّنی تقسیم نمائیم و بگوئیم وضع یا با تعیین واضع است یا به تعیّن و کثرت استعمال لفظ در معنا امّا اگر بگوئیم وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ ...» در این صورت، وضع تعیّنی از فردیّت برای وضع، خارج می‌شود.

به عبارت دیگر اگر وضع را به معنای مصدری- تخصیص اللفظ ...- بگیریم در این صورت، اشکال بزرگی تولید می‌شود که

نمی‌توان گفت «الوضع إمّا تعیینی و امّا تعیّنی» در حالی که در خارج مشاهده می‌کنیم چنین تقسیمی وجود دارد و ...

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۵

ثمّ إنّ الملحوظ حال الوضع ۲۴]: إمّـا یکون معنی عامّا، فیوضع اللفظ له تارهٔ، و لأفراده و مصادیقه أخری؛ و إمّا یکون معنی خاصّا، لا یکاد یصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام، فتکون الأقسام ثلاثهٔ [۱].

اقسام وضع

[۱] واضـح است که «وضع» از امور انشـائیّه است و بـا تصوّر و لحـاظ، محقّق می‌شود و متقوّم به لفظ و معنا می‌باشـد و همان‌طور که اخیرا بیـان کردیم، وضع، یـک نحو اختصـاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد لـذا واضع در هنگام وضع بایـد لفظ و معنا را تصوّر کند تا بتواند بین آن دو ارتباط برقرار نماید.

اینک به ذکر اقسام سه‌گانه وضع می‌پردازیم:

۱- وضع عام، موضوع له عام ۲- وضع عام، موضوع له خاص ۳- وضع خاص، موضوع له خاص.

تذکّر: به زودی در خصوص قسم چهارم بحث خواهیم کرد که آیا ممکن است وضع خاص ولی موضوع له عام باشد یا نه.

بیان اقسام وضع

گاهی واضع، یک معنای کلّی را که قابل انطباق بر کثیرین است، تصوّر می‌کند در این صورت می‌تواند لفظ را برای آن کلّی وضع کند و می‌تواند لفظ را برای معنای کلّی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۶

وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق آن کلّی وضع نماید که:

اگر لفظ را در برابر و برای آن کلّی وضع کند، می‌گویند «وضع عام» و «موضوع له» هم عام است مانند: اسماء اجناس- رجل، مرئه و انسان-

امّـا چنانچه واضع، لفظ را در برابر مصادیق و افراد آن کلّی وضع نمایـد، می‌گوینـد «وضع عام» ولی «موضوع له» خاص است- مانند حروف ۲۵]-

مثلاـ واضع در مورد کلمه «من» که از حروف جـارّه است کلّی ابتـداء را لحـاظ نموده امّا لفظ «من» را برای مصادیق خارجیّه- ابتـداء بصره، ابتداء کار، ابتداء مطالعه و ...- وضع نموده است.

تـذکّر: در مواردی که واضع، معنای کلّی را تصوّر می‌کنـد دو عمل می‌توانـد انجام دهد: الف- لفظ را برای معنای کلّی وضع نماید ب- می‌تواند لفظ را برای معنای کلّی وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق و افراد، وضع نماید.

گاهی هم واضع، معنای جزئی را تصوّر می‌کند- می‌دانیم که جزئیّت شـیء به تشخّصات و خصوصیّات و وجودات خارجیّه است- و می‌گویـد لفظ زید را برای فلان ذات مع التّشـخص وضع نموده‌ام مثلا پدری مولود و فرزند خود را در نظر می‌گیرد و می‌گوید لفظ «زید» را برای او وضع کرده‌ام که در اصطلاح می‌گویند، وضع خاص و موضوع له هم خاص است.

لاـزم به تـذکّر است که در قسم اخیر وقتی واضع، معنـای جزئی را لحـاظ نمود، بایـد لفـظ را برای همـان معنـای جزئی وضع کنـد و امکان ندارد که معنای جزئی را تصوّر کند، امّا لفظ را برای کلّی وضع نماید.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۷

و ذلک لأنّ العامّ یصلح لأنّ یکون آلهٔ للحاظ أفراده و مصادیقه بما هو کذلک، فإنّه من وجوهها، و معرفهٔ وجه الشّیء معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ، لا یکون وجها للعام، و لا لسائر الأفراد، فلا یکون معرفته و تصوّره معرفهٔ له، و لا لها- أصلا- و لو بوجه [۱].

مصنّف «ره» اکنون به توضیح عدم امکان قسم رابع- وضع خاص و موضوع له عام- می‌پردازند.

[۱]- اشکال: چرا در مواردی که معنای کلّی را تصوّر می‌کنیم هم می‌توانیم لفظ را برای کلّی وضع نمائیم- وضع عام و موضوع له عام- و هم می‌توان لفظ را برای کلّی وضع نکرد بلکه برای مصادیق آن وضع نمود- وضع عام و موضوع له خاص- به خلاف عکس مسئله یعنی:

چرا نمی‌توان معنای جزئی را تصوّر ولی لفظ را برای کلّی وضع نمود- وضع خاص و موضوع له عام-

شاید در بدو نظر به ذهن انسان خطور کند که فرقی بین آن دو نیست یعنی می‌توان معنای جزئی را تصوّر نمود ولی لفظ را برای کلّی وضع نمود مخصوصا با توجّه به نکته‌ای که مصنّف «ره» در صفحه اوّل کتاب کفایه ذکر کرده‌اند که:

بین کلّی و مصادیق آن- عام و افراد آن، انسان و مصادیق آن- از نظر خارج، اتّحاد و از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد. مفهوم انسان با مفهوم زید مغایر است یعنی وقتی لفظ انسان را می‌شنوید «زید» در ذهن شما نمی‌آید و همچنین وقتی کلمه «زید» را می‌شنوید مفهوم انسان به ذهن شما نمی‌آید و همچنین در خارج مشاهده می‌کنیم انسان و زید دو موجود نیستند بلکه یک موجود هستند لذا با توجّه به نکته مذکور:

چرا اگر کلّی را تصوّر کنیم، می‌توانیم لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع نمائیم امّا اگر جزئی- افراد- را تصوّر کنیم، نمی‌توان لفظ را برای کلّی وضع نمود به عبارت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۸

دیگر این چه امتیازی است که برای کلّی وجود دارد.

جواب: پاسخ مصنّف، نسبت به اشکال مذکور کاملا واضح نیست امّا مقصود ایشان این است که:

در وضع الفاظ، تصوّر معنا شرط است لکن سؤال، این است که تصوّر معنا به چه مقدار، لازم است آیا باید معنا با تمام خصوصیّات و جزئیّات تصوّر شود که هیچ نقطه ابهامی نداشته باشد؟

در وضع الفاظ، تصوّر معنا با یک وصف و عنوان کافی است.- معرفهٔ وجه الشّیء معرفته بوجه- همین‌قدر که صدق نماید فلان معنا تصوّر شد، کفایت برای وضع می‌کند مثلا اگر بخواهند لفظ انسان را وضع کنند، لازم نیست جنس، فصل، حیوان و ناطق را در نظر بگیرند بلکه اگر به نحو اجمال- نه تفصیل- تصوّر نمایند، کافی است با توجّه به آنچه که بیان کردیم:

اگر فرضا یک معنای کلّی- انسان- را تصوّر کردیم و خواستیم لفظ انسان را برای مصادیق آن وضع نمائیم، هیچ‌گونه مانعی در میان نیست و می‌توان گفت واضع، مصادیق آن را تصوّر کرده است.

سؤال: چه زمانی مصادیق تصوّر شده است؟

جواب: در تصوّر معنا لازم نیست تمام خصوصیّات، لحاظ شود بلکه اگر با یک وصف هم تصوّر شود، مانعی برای وضع وجود ندارد و «عام» یکی از عناوین افرادش هست یعنی یکی از عناوین زید، بکر و عمرو، انسان است.

آیا مصادیق در عنوان انسانیّت مشترک نیستند؟

و آیا وصف انسانیّت وصف مصادیق نیست؟

واضح است که مصادیق انسان در عنوان و وصف انسانیّت مشترک هستند بنابراین

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۹

نعم ربّما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّا، كما كان الموضوع له عامّا، و هذا بخلاف ما فى الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإنّ الموضوع له- و هى الأفراد- لا يكون متصوّرا إلا بوجهه و عنوانه،

اگر عنوان انسان تصوّر شد، صدق می‌نماید که مصادیق آن تصوّر شده چون مصادیق، عناوین و اوصافی دارند که یکی از عناوین مهمّ آن «انسانیّت» است- زید انسان، عمرو انسان و بکر انسان-

خلاصه: مانعی ندارد که کلّی- انسان- را تصوّر نمود و لفظ را برای مصادیق و افراد- جزئی- وضع نمود زیرا در این صورت، مصادیق به عنوان واحد- انسان- تصوّر شده‌اند.

امّا صورت عکس مسأله قبل: اگر معنای جزئی و خاصّی- زید، بکر و عمرو- را تصوّر کردیم، نمی‌توان لفظ را برای کلّی و عام- انسان- وضع نمود زیرا خاص بما هو خاص نه عنوان عام است و نه عنوان سایر افراد. کسی که زید را تصوّر می‌کند، انسان را تصوّر نکرده است بلکه یک موجود خارجی را تصوّر نموده به عبارت روشن‌تر آن افراد، وصف برای عنوان «انسان» نیستند یعنی افراد مذکور، عنوان برای کلّی نمی‌باشند بلکه «انسان» عنوان برای افراد مذکور می‌باشد و اساس کلام مصنّف در همین قسمت است که: وقتی افراد را با کلّی و عام مقایسه می‌کنیم، عام صفت و عنوان برای افراد هست و در نتیجه هنگامی که عام را تصوّر می‌نمائیم کانّ افراد را هم تصوّر می‌کنیم امّا افراد عنوان برای عام نیستند به‌عبارت دیگر «انسان» وصف زید است نه زید وصف انسان.

خلاصه: اگر کلّی را تصوّر کردید، آن کلّی عنوان افراد هست امّا افراد عنوان برای کلّی نمی‌باشند. یکی از اوصاف کلّی- انسان- زید، بکر و عمرو نیست ولی یکی از اوصاف زید، انسان هست بنابراین قسم چهارم- وضع خاص و موضوع له عام- برای اقسام وضع امکان ندارد.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۰

و هو العامّ، و فرق واضح بين تصوّر الشي‌ء بوجهه، و تصوّره بنفسه، و لو كان بسبب تصوّر أمر آخر [۱].

---

[۱]- آری گاهی انسان در ضمن اینکه مصادیق و افراد کلّی را تصوّر می‌کند، نفس کلّی را هم در نظر می‌گیرد.

بیان ذلک: انسان بعضی از اوقات، خاص را تصوّر می‌کند فرضا زید را تصوّر می‌نماید و می‌دانیم که زید وصف «انسان» نیست بلکه انسان وصف زید است لکن گاهی در ضمن و در دنبال تصوّر زید یک تصوّر ثانوی و تصوّر مستقل، نسبت به کلّی انسان پیدا می‌کند که در این صورت می‌توان به لحاظ آن تصوّر ثانوی لفظ را برای کلّی- انسان- وضع نمود به نحوی که اگر از او سؤال کنیم مگر شما انسان را تصوّر کردید می‌گوید آری انسان را تصوّر کردم امّا نه به تصوّر افراد بلکه در حال تصوّر افراد یک تصوّر دیگری نسبت به انسان نمودم که به لحاظ آن تصوّر ثانوی، لفظ را برای کلّی- انسان- وضع کردم. لازم به تذکّر است که در این صورت نمی‌گویند وضع خاص و موضوع له عام است بلکه در فرض مذکور، وضع عام و موضوع له هم عام است یعنی هم کلّی انسان، تصوّر شده و هم لفظ را برای کلّی انسان وضع نموده‌اند منتها کلّی را در دنبال تصوّر افراد لحاظ کرده‌اند و صرف اینکه کلّی را در دنبال تصوّر افراد، لحاظ نموده‌اند نقصی نیست.

لازم به تذکّر است که در صورتی که وضع عام و موضوع له خاص باشد دو تصوّر و دو لحاظ، مطرح نیست مثلا هنگامی که انسان را تصوّر کردید به وسیله همین تصوّر اوّلیّه انسان می‌توانید لفظ را در برابر مصادیق آن وضع نمائید به خلاف فرض اخیر- نعم ربّما یوجب ...- که دو تصوّر مطرح بود که «وضع» به لحاظ همان تصوّر دوّم بود و ...

مصنّف در این بخش از متن کتاب فرموده‌اند:

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۱

و لعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام، و عدم تميّزه بينهما، كان موجبا لتوهّم امكان ثبوت قسم رابع، و هو أن يكون الوضع خاصّا، مع كون الموضوع له عاما، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمّل [۱].

«و فرق واضح بين تصوّر الشّيء بوجهه ۲۶] و تصوّره بنفسه ۲۷] و لو كان بسبب تصوّر امر آخر».

تذكّر: مرحوم مشكينى عبارت مذكور- نعم ربما يوجب ...- را به نحو ديگرى بيان كرده‌اند[۲۸] كه خلاف عبارت است به بيان ديگر، مصنّف «ره» درصدد اين نبوده‌اند كه بگويند دو نوع خاص داريم كه با يكديگر متفاوت هستند- كه مشكينى ره چنين فرموده‌اند- بلكه حالات، متفاوت است يعنى هر خاصّى را كه در نظر بگيريد گاهى در ضمن تصوّر خاص يك تصوّر ثانوى نسبت به عام براى شما پيدا مى‌شود و گاهى در ضمن تصوّر خاص، تصوّر ديگرى نمى‌نمائيد بلكه ساير جهات خاص را در نظر مى‌گيريد.

[۱]- مرحوم محقّق رشتى قدّس سره، صاحب كتاب بدايع، اقسام وضع را چهار قسم دانسته و فرموده‌اند همان‌طور كه وضع عام و موضوع له خاص تصوّر مى‌شود، وضع خاص و موضوع له عام هم تصوّر مى‌شود يعنى هم مى‌توان كلّى را در نظر گرفت و لفظ را براى افراد و مصاديق وضع نمود، و هم مى‌توان افراد را و جزئى را تصوّر كرد و لفظ را براى كلّى وضع نمود به‌عبارت ديگر چگونه مى‌توان گفت كه عام، عنوان افراد خودش هست امّا افراد، عنوان عام نيستند لذا ايشان قسم چهارمى- وضع خاص و موضوع له عام- هم براى اقسام وضع تصوّر نموده‌اند. امّا مصنّف فرموده‌اند:

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۲

ثمّ إنّه لا ريب فى ثبوت الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام و كذا الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، كوضع أسماء الأجناس و أمّا الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فقد توهّم أنّه وضع الحروف، و ما ألحق بها من الأسماء[۲۹]، كما توهّم ايضا ان المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّا.

و التّحقيق- حسبما يؤدّى إليه النظر الدّقيق- أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما فى الأسماء [۱].

«و لعلّ خفاء ذلك- الفرق- على بعض الاعلام و عدم تميّزه بينهما كان موجبا لتوهّم امكان ثبوت قسم رابع ...».

[۱]- تاكنون بحث ما درباره امكان اقسام وضع بود كه گفتيم سه قسم وضع، تصوّر مى‌شود. اكنون ببينيم چند قسم از اقسام مذكور، وقوع خارجى دارد- داراى مثال هست-

مثال دو قسم از اقسام وضع، واضح است:

۱- وضع خاص موضوع له خاص: مانند اعلام شخصيّه، كه مفهوم و معناى جزئى را تصوّر مى‌كنند و لفظ را هم براى آن وضع مى‌نمايند مانند زيد و عمرو و ...

۲- وضع عام، موضوع له عام: مانند اسماء اجناس كه معنا و مفهوم كلّى را لحاظ مى‌كنند و لفظ را هم براى آن وضع مى‌نمايند مانند بقر، غنم و ...

۳- وضع عام، موضوع له خاص: قبلا درباره امكان و عدم امكان اين قسم بحث كرديم و گفتيم امكان دارد كه بديهى و واضح است. امّا صورت عكس آن- وضع خاص موضوع له عام- امكان ندارد.

در قسم سوّم، معناى كلّى را تصوّر مى‌كنند ولى لفظ را براى مصاديق و افراد آن وضع مى‌نمايند.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۳

آيا قسم مذكور داراى مثال روشنى هست يا نه به‌عبارت ديگر، وقوع خارجى دارد يا نه؟

ابتداء در این زمینه به ذکر سه قول می‌پردازیم:

۱- مصنّف «ره» فرموده‌اند: توهّم شده است که وضع حروف و آنچه که به حروف ملحق است- مانند اسماء اشاره، ضمائر و موصولات- عام ولی موضوع له آنها خاص است البتّه بین متأخّرین- از جمله، صاحب فصول و صاحب معالم- همین نظر مشهور است ۳۰].

مثال: واضع هنگام وضع کلمه «من» که یکی از حروف جارّه است، مفهوم کلی «الابتداء» را در نظر گرفته امّا لفظ را برای کلّی «ابتداء» وضع نکرده بلکه برای جزئیّات و مصادیق آن وضع نموده است.

۲- توهم شده است که در حروف و ملحقات آن، وضع عام موضوع له هم عام است امّا مستعمل فیه آنها خاص است مثلا مفهوم کلّی «ابتداء» تصوّر شده و لفظ «من» هم برای همان مفهوم کلّی وضع شده امّا مستعمل در مقام استعمال، آن را در افراد و مصادیق استعمال نموده است.

۳- نظر مصنّف «ره»: تحقیق مطلب، این است که حال مستعمل فیه و موضوع له در حروف ۳۱] مانند اسماء اجناس هست. یعنی همان‌طور که در اسماء اجناس، وضع عام، موضوع له و مستعمل فیه عام است در حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام است.

إیضاح الكفایة، متن ج۱، ص: ۵۴

و ذلک لأنّ الخصوصیّة المتوهّمة، إن کانت هی الموجبة لکون المعنی المتخصّص بها جزئیّا خارجیّا، فمن الواضح أنّ کثیرا ما لا یکون المستعمل فیه فیها کذلک بل کلّیا، و لذا التجأ بعض الفحول إلی جعله جزئیّا إضافیّا، و هو کما تری [۱].

در اسماء اجناس مانند کلمه «انسان» معنای کلّی تصوّر شده، لفظ هم برای کلّی وضع شده و در مقام استعمال هم در کلّی استعمال شده است در باب حروف هم مسئله از همین قرار است که:

واضع، کلّی «ابتداء» را لحاظ کرده، لفظ «من» را برای کلّی «ابتداء» وضع نموده و در مقام استعمال آن را در کلّی استعمال کرده است.

تذکّر: همان‌طور که ملاحظه کردید، مصنّف «ره» در باب وضع حروف نظریّه‌ای دارند که مخالف عقیده مشهور و همچنین مخالف آن قول دیگر- قول دوّم- است که هم باید دلیل خود را بیان نمایند و هم دو نظر دیگر را مستدلا رد نمایند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱]- اکنون مصنّف توضیح می‌دهند که موضوع له حروف عام است و آن دو نظر را رد می‌نمایند.

مقدّمه: می‌دانید که خصوصیّت و تشخّص، ملازم با وجود است و «الشّیء ما لم یتشخّص لم یوجد» هرکجا صحبت از تشخّص و خصوصیّت می‌شود، معنایش این است که وجود در میان است تا کلّی و انسان، لباس وجود نپوشد تشخّص پیدا نمی‌کند منتها گاهی تشخّص در ضمن وجود خارجی است و گاهی در ضمن وجود ذهنی- البتّه وجودات دیگری هم داریم مانند وجود انشائی- امّا آنچه معروف و مرتبط با بحث ما است همان «وجود خارجی» و «ذهنی» است.

انسان یک طبیعت کلّی و یک عنوان عامّی است تا وجود پیدا نکند تشخّص پیدا

إیضاح الكفایة، متن ج۱، ص: ۵۵

نمی‌کند[۳۲]. تشخّص همیشه در ضمن وجود است لکن دو وجود برای انسان تصوّر می‌شود یکی وجود خارجی که عبارت است از افرادی که شما بالحس و بالعیان ملاحظه می‌کنید- مانند زید، عمرو و بکر- امّا همین انسان یک وجود ذهنی هم دارد که همان صورت ذهنیّه‌ای است که با شنیدن و دیدن کلمه انسان بعد از کمی فکر درباره مفهوم آن در ذهن شما متصوّر می‌شود بنابراین

وجود ذهنی انسان عبارت است از تصوّر، لحاظ و توجّه ذهنی نسبت به آن.

تعدّد وجودات خارجیّه برای شما محسوس است مثلاـ زید، یک وجود خارجی، عمرو یک وجود خارجی و بکر هم یک وجود خارجی دارد. در وجودات ذهنیّه هم تعدّد، مطرح است و تعدّد وجودات ذهنیّه بستگی به تعدّد توجّه دارد اگر شما به مفهوم انسان توجّه نمودید، یک وجود ذهنی برای آن پیدا می‌شود چنانچه مجدّدا نسبت به مفهوم انسان توجّه نمائید یک وجود ذهنی دیگر برای آن پیدا می‌شود و ... بنابراین می‌توان گفت تعدّد وجودات ذهنیّه یک مفهوم کلّی به‌سبب تعدّد تصوّر آن است.

بعد از بیان مقدّمه مذکور، مشهور و یا قائلین قول دوّم که می‌گویند- در موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خصوصیّتی مطرح است- مثلاـ موضوع له حروف خاص است و کلمه «خاص» و «خصوصیّت» را مطرح می‌کنند، آیا مقصودشان از آن خصوصیّت، خصوصیّتی است که مربوط به وجود خارجی است یا اینکه مرادشان خصوصیّتی است که مربوط به وجود ذهنی است؟ کدامیک از آن دو خصوصیّت مقصودشان هست؟

سؤال: در محلّ بحث، مقصود از وجود خارجی چیست؟

جواب: منظور، این است که وقتی واضع می‌خواسته، کلمه «من» را وضع کند،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۶

مفهوم کلّی «ابتداء» را در نظر گرفته امّا آن را برای مصادیق و افراد خارجیّه «ابتداء» وضع کرده- طبق نظر مشهور- و یا اینکه در مقام استعمال آن را در افراد و مصادیق خارجی «ابتداء» استعمال نموده- طبق نظر دوّم- و واضح است که افراد خارجی ابتداء، همان ابتداء حرکت انسان، ابتداء سفر انسان، ابتداء مطالعه انسان و امثال آن می‌باشد مثلا هنگام صبح که از منزل به طرف محلّ کارتان حرکت می‌کنید یک ابتداء خارجی محقّق می‌شود.

سؤال: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف جزئی خارجی باشد- مصادیق خارجیّه باشد- چه اشکالی بر نظر مشهور یا قول دوّم هست؟

جواب: اشکال مهمّی که بر آنها وارد می‌باشد، این است که می‌بینیم حروف در بسیاری از اوقات در جزئیّات خارجیّه استعمال نشده‌اند بلکه در یک معنای کلّی استعمال شده‌اند و اگر موضوع له حروف، خاص باشد، چگونه در بسیاری از استعمالات در غیر موضوع له واقع شده است؟

مثال: گاهی در مقام اخبار از گذشته می‌گوئید «سرت من البصرة الی الکوفة» در این صورت، ابتداء سیر شما از نقطه مشخّصی بوده و از آن «ابتداء» اخبار نموده‌اید و اشکالی هم در میان نیست امّا اگر در مقام انشاء و امر[۳۳] بگوئید «سر من البصرة الی الکوفة» در این صورت، مصادیق متعدّدی برای شروع سیر وجود دارد و ابتداء سیر در اختیار شماست و از هر نقطه‌ای از نقاط بصره که حرکت نمائید و به کوفه منتهی شود با آن امر موافقت کرده‌اید لذا معلوم می‌شود که «من» در جزئی خارجی استعمال نشده است و الا اگر در جزئی خارجی استعمال شده باشد یا موضوع له آن خاص باشد، قابل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۷

و إن کانت هی الموجبة لکونه جزئیا ذهنیّا، حیث أنّه لا یکاد یکون المعنی حرفیّا، إلا إذا لوحظ حالة لمعنی آخر، و من خصوصیّاته القائمة به، و یکون حاله

انطباق بر کثیرین نمی‌باشد و مصادیق متعدّد ندارد- چون جزئی خارجی به یک فرد متشخّص است بنابراین نمی‌توان گفت حروف و از جمله «من» برای جزئیّات وضع شده.

خلاصه: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص- جزئی خارجی- باشد، اشکالش این است که در بسیاری از اوقات در

جزئیات خارجیّه استعمال نمی‌شوند بلکه در یک معنای عام استعمال می‌شوند.

مصنّف «ره» فرموده‌اند بعضی از فحول ۳۴] به اشکال مذکور توجّه داشته و گفته‌اند معانی حروف، جزئی اضافی است می‌دانید که جزئی اضافی تحت یک کلّی قرار دارد خواه خودش کلّی باشد یا نباشد مثلاـ انسان جزئی اضافی است چون تحت عنوان کلّی «حیوان» قرار دارد و زید هم جزئی اضافی است زیرا تحت عنوان کلّی «انسان» قرار دارد.

سؤال: آیا توجیه مذکور صحیح است یا خیر؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند و هو کما تری ۳۵] زیرا واضع، کلّی «ابتداء» را در نظر گرفته و لفظ را یا برای آن کلّی وضع نموده یا برای مصادیق و افرادش و شقّ سوّمی ندارد که هم برای کلّی و هم برای مصادیقش باشد البتّه ما منکر وجود جزئی اضافی نیستیم امّا مربوط به اینجا نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۸

کحال العرض، فکما لا یکون فی الخارج إلا فی الموضوع، کذلک هو لا یکون فی الذّهن إلا فی مفهوم آخر، و لذا قیل فی تعریفه: بأنّه ما دلّ علی معنی فی غیره، فالمعنی، و إن کان لا محالة یصیر جزئیا بهذا اللحاظ، بحیث یباینه إذا لوحظ ثانیا، کما لوحظ أوّلا، و لو کان اللاحظ واحدا، إلّا أنّ هذا اللحاظ لا یکاد یکون مأخوذا فی المستعمل فیه، و إلا فلا بدّ من لحاظ آخر، متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة انّ تصوّر المستعمل فیه ممّا لا بدّ منه فی استعمال الألفاظ، و هو کما تری [۱].

---

[۱]- اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص- جزئی ذهنی- باشد، سه اشکال متوجّه قائلین به قول مذکور می‌شود که به زودی توضیح خواهیم داد.

سؤال: موضوع له یا مستعمل فیه حروف به چه کیفیّت می‌تواند جزئی ذهنی باشد؟

جواب: واضع، کلّی «ابتداء» را تصوّر کرده امّا لفظ را برای «کلی» ابتداء وضع ننموده بلکه برای جزئیات ذهنیّه ابتداء وضع کرده است و جزئیّات ذهنیّه ابتداء، همان ابتداهای متصوّره و همان ابتداهائی است که توجّه ذهنی به آنها شده و ...

تذکّر: در ادبیّات، تعریف اسم و حرف را خوانده‌ایم که: «الاسم کلمة تدلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترنة باحد الازمنة الثّلاثة». معنای اسمی عبارت از آن معنائی است که خودبه‌خود استقلال دارد و تابع معنای دیگری نیست و ارتباط و اضافه‌ای به معنای دیگر ندارد. «و الحرف ما دلّ معنی فی غیره» حرف آن است که دلالت بر معنائی می‌کند امّا آن معنا در حاشیه و دنبال معنای دیگر است و ظرفش معنای دیگر و حالت و آلت برای معنای دیگر می‌باشد.

معنای اسمی و حرفی مانند جوهر و عرض می‌باشند. جوهر، قائم به ذات است و خودبه‌خود وجود دارد امّا عرض حالّ در غیر و برای غیر است مانند جسم و بیاض و فرق آن دو این است که جسم خودبه‌خود وجود دارد و قائم به ذات است امّا بیاض اگر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۹

بخواهد تحقّق پیدا کند باید در جسم محقّق شود و صفت برای جسم و حالّ در جسم باشد.

در «ابتدائیّت» هم مسئله از همین قرار است که:

ابتدائیّت، خودبه‌خود محقّق نمی‌شود بلکه باید وصف برای غیر باشد باید بصره، سیر و سائری باشد که ابتدائیّت، وصف برای آن قرار گیرد. اکنون ببینیم کیفیّت تصوّر ذهنیّت معنای حرفی چگونه است.

همان‌طور که اشاره کردیم واضع، کلّی «ابتداء» را تصوّر نموده امّا کلمه من را برای کلّی ابتداء وضع ننموده بلکه برای آن ابتدائی وضع کرده که توجّه ذهنی به آن شده و آن توجّه ذهنی هم به این صورت است که:

ابتداء را وصف برای چیز دیگر بدانیم، عرض برای شیء دیگر محسوب کنیم که خودش- ابتداء- استقلال نداشته باشد و عنوان

تبعیّت برای یک معنای دیگر پیدا کند به نحوی که اگر از ما سؤال نمایند که موضوع له «من» چیست چنین تعبیر کنیم که: «الابتداء الذی لوحظ حالهٔ للغیر- وصفا للغیر-» که لحاظ، همان تصوّر ذهنی و تصوّر ذهنی همان وجود ذهنی است چنین ابتدائی موضوع له «من» می‌باشد که جزئی ذهنی ۳۶] است.

اگر مشهور و همچنین قائل قول دوّم- که می‌گفت مستعمل فیه حروف، خاص است- چنین معنائی برای حروف قائل باشند که با کلام ادباء هم تطبیق می‌کند، سه اشکال بر آنها وارد است که اینک به بیان آن اشکالات می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۰

قوله «الا انّ هذا اللحاظ لا یکاد یکون ماخوذا فی المستعمل فیه و ...».

۱- اگر کلمه لحاظ و عنوان وجود ذهنی در موضوع له حروف مدخلیّت پیدا کند لازمه‌اش این است که وقتی جمله «سرت من البصرهٔ الی الکوفهٔ» را می‌گوئیم در کلمه «من» دو لحاظ، شرط و لازم باشد.

سؤال: چرا به دو لحاظ نیاز است؟

جواب: می‌دانیم که هر استعمال نیاز به لحاظ- تصوّر- دارد مثلا شما که می‌خواهید جمله «زید قائم» را استعمال نمائید، زید و قائم را لحاظ می‌کنید بنابراین وقتی استعمال محتاج به لحاظ باشد، ما در استعمال کلمه «من» نیازمند به دو لحاظ هستیم یک لحاظ برای موضوع له آن، زیرا موضوع له کلمه «من» «ابتداء» نیست بلکه «الابتداء الذی لوحظ وصفا للغیر و حالهٔ للغیر» می‌باشد- موضوع له یا مستعمل فیه بسیط نیست بلکه مرکّب است- که این کلمه «لوحظ» و لحاظ، جزء معنا و موضوع له «من» است لذا به یک لحاظ ابتدائی نیازمندیم تا معنا درست شود و سپس به یک لحاظ ثانوی نیاز داریم که مربوط به مقام استعمال است که باید به مجموع معنای «من» تعلّق گیرد خلاصه این که آن دو لحاظ مذکور عبارتند از:

الف: یک لحاظ برای تکمیل معنی زیرا معنا یا مستعمل فیه مرکّب است.

ب: یک لحاظ هم در مقام استعمال لازم است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند «و هو کما تری»[۳۷] زیرا ما بالوجدان مشاهده می‌کنیم که وقتی جمله «سرت من البصرهٔ الی الکوفهٔ» را می‌گوئیم اصلا نیاز به دو لحاظ نداریم.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۱

مع أنّه یلزم أن لا یصدق علی الخارجیّات، لامتناع صدق الکلّی العقلی ۳۸] علیها حیث لا موطن له إلّا الذّهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرهٔ) إلا بالتّجرید و إلغاء[۳۹] الخصوصیّهٔ [۱].

---

[۱]- ۲: اگر لحاظ و عنوان وجود ذهنی- جزئی ذهنی- در موضوع له یا مستعمل فیه حروف و کلمه من مدخلیّت پیدا کند اشکال دیگرش این است که: اگر مولا امری را به صورت «سر من البصرهٔ الی الکوفهٔ» بیان کرد، شما نمی‌توانید آن امر را امتثال نمائید.

بیان ذلک: می‌دانیم که وجود ذهنی و وجود خارجی دو قسم متباین از حقیقت وجود است. امکان ندارد وجود ذهنی بر خارج، تطبیق کند و همچنین امکان ندارد وجود خارجی در ذهن تطبیق نماید مثلا وقتی شما «زید» را تصوّر می‌کنید، وجود خارجی را از او القاء می‌نمائید و الا- با وصف وجود خارجی نمی‌توان او را در ذهن تصوّر نمود بنابراین اگر مولا- گفت «سر من البصرهٔ الی الکوفهٔ» و موضوع له یا مستعمل فیه «من» وجود ذهنی باشد شما چگونه با سیر خارجی آن را امتثال می‌کنید چون مأمور به شما موجود ذهنی است و شما در خارج یک «سیری» انجام داده‌اید، ممتنع است که امر خارجی امتثال یک مأمور به به امر ذهنی باشد لذا می‌گوئیم روی بیان مشهور و یا آن قول دوّم «سر من البصرهٔ ...» قابل امتثال نیست مگر اینکه جزئیّت و خصوصیّت ذهنیّه آن را القاء نمائیم درحالی‌که بالوجدان مشاهده می‌کنیم که در امتثال امر مذکور نیازی به القاء خصوصیّت نیست و قابل موافقت هست.

تذکّر: مقصود مصنّف «ره» در عبارت مذکور از کلّی عقلی، موجود ذهنی- جزئی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۲

هـذا مع أنّه لیس لحـاظ المعنی حالـهٔ لغیره فی الحروف إلاـ کلحـاظه فی نفسه فی الأسـماء، و کمـا لاـ یکون هـذا اللحـاظ معتبرا فی المستعمل فیه فیها، کذلک ذاک اللحاظ فی الحروف، کما لا یخفی [۱].

ذهنی- است نه کلّی عقلی منطقی.

[۱]- ۳- سوّمین اشکالی که به کلام مشهور و آن قول دیگر- قول دوّم- وارد است:

شمـا به کلام نحویین تمسّک کردیـد و گفتیـد معنای حرف، آن است که: «لوحظ حالـهٔ للغیر» امّا معنای اسم را که گفته‌انـد «لوحظ مستقلا» فراموش کردیـد یعنی «لحـاظ و لوحـظ» در تعریف هر دو آمـده منتهـا یکی لوحظ حالـهٔ للغیر و دیگری لوحظ مستقلا اگر «لحاظ»، جزئیّت ذهنیّه درست می‌کند پس شـما باید بگوئید موضوع له اسماء اجناس هم جزئی ذهنی است به عبارت دیگر اگر شما به خـاطر لحـاظ، معنـای حرفی را جزئی قرار می‌دهیـد، لازمه‌اش این است که معنای اسم هم جزئی شود چون همین لحاظ در معنای اسم هم مـدخلیّت دارد منتهـا نحوه لحاظهـا متفاوت است معنای حرفی به عنوان یک معنای تبعی ملاحظه می‌شود ولی معنای اسـمی مستقلا ملاـحظه می‌شود و چیزی که به معنـای کلّی وجود ذهنی می‌دهـد، عـام را خـاص و کلّی را متشـخّص کنـد عبـارت است از لحاظ، خواه لحاظ به نحو استقلال باشد یا به نحو تبعیّت لذا روی بیان شما همان‌طور که موضوع له حروف خاص است باید موضوع له در اسماء اجناس هم خاص باشد. رجل و مرئه که از اسماء اجناس هستند باید موضوع له آنها خاص باشد زیرا در این‌ها هم لحاظ مدخلیّت دارد و ...

تاکنون سه اشکال بر کلام مشهور و بر قول دوّم، بیان کرده‌ایم.

مصنّف در پایان این بخش فرموده‌اند: همان‌طور که لحاظ استقلالی در مستعمل فیه اسـماء، معتبر و مأخوذ نیست همان‌طور، لحاظ آلی و تبعی در مستعمل فیه حروف، مأخوذ نمی‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۳

و بالجملهٔ: لیس المعنی فی کلمهٔ (من) و لفظ الابتداء- مثلا- إلا الابتداء، فکما لا یعتبر فی معناه لحاظه فی نفسه و مستقلا، کذلک لا یعتبر فی معناها لحاظه فی غیرها و آلهٔ، و کما لا یکون لحاظه فیه موجبا لجزئیّته، فلیکن کذلک فیها [۱].

إن قلت: علی هذا لم یبق فرق بین الاسم و الحرف فی المعنی، و لزم کون مثل کلمهٔ (من) و لفظ الابتداء مترادفین، صحّ استعمال کلّ منهما فی موضع الآخر، و هکذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعهٔ لمعانیها، و هو باطل بالضّرورهٔ، کما هو واضح [۲].

---

[۱]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور تقریبا خلاصه‌ای از نظر خویش را بیان می‌کنند که:

معنای «من»- که یکی از حروف است و همچنین کلمه «الابتداء» که اسم جنس است- همان مفهوم کلّی «الابتداء» هست و همان‌طور که لحاظ استقلالی و فی نفسه در معنای «الابتداء» دخالت ندارد، همان‌طور لحاظ تبعی در معنای «من» دخالت ندارد به‌عبارت‌دیگر، همـان‌طور که مسأله وجود لحاظ استقلالی در معنای لفظ «الابتـداء»- که اسم است- موجب جزئیّت معنای لفظ «الابتـداء» نمی‌شود، همان‌طور لحاظ تبعی و آلی موجب جزئیّت معنای من- که حرف است- نمی‌گردد.

خلاصه: به نظر مصنّف، وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف عام است.

[۲]- اشـکال: مصـنّف «ره» فرمودند در باب وضع حروف، تحقیق مطلب، این است که: وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف، عام است- مانند اسماء اجناس- لذا مستشکل ایرادی متوجّه ایشان نموده که:

بنا بر نظر شما- مصنّف- هیچ فرقی بین معنای اسم جنس و حرف نیست. مثلا- می‌دانیم کلمه «من» یکی از حروف است و کلمه «الابتداء» هم یکی از اسماء می‌باشد

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۴

قلت: الفرق بینهما إنما هو فی اختصاص کلّ منهما بوضع، حیث [أنّه وضع الاسم لیراد منه معناه بما هو هو و فی نفسه، و الحرف لیراد منه معناه لا- کذلک، بل بما هو حالهٔ لغیره، کما مرّت الاشارهٔ إلیه غیر مرّهٔ، فالاختلاف بین الاسم و الحرف فی الوضع، یکون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فی موضع الآخر، و إن اتّفقا فیما له الوضع، و قد عرفت- بما لا مزید علیه- أن نحو إرادهٔ المعنی لا یکاد یمکن أن یکون من خصوصیّاته و مقوّماته [۱].

لازمه بیان مصنّف، این است که کلمه «من» با کلمه «الابتداء» مترادف ۴۰] باشد و بتوان هریک از آن دو را به جای دیگری استعمال کرد- مانند کلمه بشر و انسان هستند- یعنی در اسماء اجناس و حروف، معنای کلّی تصوّر می‌شود، الفاظ هم برای معانی کلّی وضع می‌شود و در مقام استعمال هم در معنای کلّی استعمال می‌شود.

درحالی‌که می‌دانیم کلمه «من» و کلمه «الابتداء» مترادف نیستند و اگر به کتب لغت و کلمات نحویین مراجعه کنید، نمی‌گویند معنای «من» الابتداء هست بلکه می‌گویند من «للابتداء» می‌باشد. مثلا هنگامی که می‌خواهید بگوئید، ابتداء هر کاری مشکل‌تر از انتهای آن می‌باشد، صحیح است چنین تعبیر کنید: «ابتداء کلّ امر اصعب من انتهائه» درحالی‌که در همین مثال نمی‌توان به جای کلمه «ابتداء» لفظ «من» را به کار برد.

خلاصه اشکال: لازمه بیان شما- مصنّف- این بود که بین «من» و «الابتداء» ترادف باشد و چون می‌دانیم ترادفی در بین نیست پس کشف می‌کنیم که کلام شما دارای این تالی فاسد است و قابل قبول نمی‌باشد.

[۱]- جواب: پاسخ مصنّف کاملا واضح نیست امّا آنچه که منظور ایشان می‌باشد،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۵

عبارت است از:

واضع هنگامی که در صدد وضع کلمه «من» و «الابتداء» بوده، همان مفهوم کلّی «الابتداء» را تصوّر کرده و هر دو لفظ را برای همان معنا وضع کرده و در حال استعمال هم در همان معنای کلّی استعمال می‌شوند امّا آن دو فرقی دارند که خود واضع هم به آن فرق و به آن نکته توجّه داشته است که: مردم در مقام استعمال به دو صورت به مفهوم «الابتداء» نیاز دارند یعنی با اینکه معنا واحد است امّا دو حال و دو کیفیّت دارند.

۱- گاهی «ابتداء» اصالت و استقلال دارد و در ردیف سایر معانی است- همان‌طور که انسان و رجل، مفهوم کلّی و مستقلّی دارند- یعنی مستعملین، نیاز استقلالی به مفهوم ابتداء دارند واضع، دستور داده است که در این قبیل موارد کلمه «الابتداء»- که اسم من الاسماء هست- را به کار ببرید به عبارت دیگر تعهّد و تقیّدی مطرح و اشتراطی در میان است یعنی واضع، دائره استعمال را محدود نموده و گفته اگر نیاز استعمالی شما به «ابتداء» به نحو استقلال است، کلمه الابتداء را در مفهوم الابتداء به کار ببرید و مثلا بگوئید «ابتداء کلّ امر اصعب من انتهائه».

۲- امّا اگر نیاز استعمالی شما به نحو استقلال نیست، بلکه حالهٔ للغیر است، و مثلا ارتباط به سیر و بصره دارد، ارتباط با آمدن شما از منزل به طرف مسجد دارد، در این صورت شما کلمه «من» را در همان مفهوم کلّی ابتداء استعمال کنید. بنابراین وضع هر دو عام، موضوع له و مستعمل فیه هر دو هم عام است امّا مکان و محلّ استعمال آن دو تفاوت دارد و ترادفی در میان نیست که بتوان هر کدام را در موضع دیگری به کار برد.

تذکّر: «وضع» مقدّمه استعمال است و واضع به استعمالات بعد الوضع نظر دارد، لذا برای آنها- من و الابتداء- دو وضع در نظر گرفته است در یک موردش کلمه «الابتداء» و برای مورد دیگرش کلمه «من» را وضع نموده بدون اینکه لحاظ استقلالی و تبعی در

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۶۶

ثم لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر و الإنشاء أیضا کذلک، فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه، و الإنشاء لیستعمل فی قصد تحقّقه و ثبوته، و إن اتّفقا فیما استعملا فیه، فتأمّل [۱].

معنا و مفهوم، مدخلیّت داشته باشد منتها قیود مذکور، مقام استعمال را ممتاز و مشخص می‌کند.

سؤال: چه مانعی دارد که لحاظ استقلال و تبعیّت جزء معنا باشد؟

جواب: پاسخ این سؤال را اخیرا[۴۱] بیان کردیم و گفتیم نحوه اراده معنا نمی‌شود از خصوصیّات و مقوّمات معنا باشد زیرا لازمه‌اش این است که معنای اسماء اجناس هم جزئی شود درحالی‌که همه معتقدند معانی اسماء اجناس، جزئی نیست و ...

خلاصه: به نظر مصنّف، وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف، عام است و درعین‌حال ترادفی هم در بین نیست.

[۱]- مصنّف فرموده‌اند: بعید نیست که اختلاف در خبر و انشاء هم مانند کلمه «من» و «ابتداء» باشد که موضوع له و مستعمل فیه آنها یکی است امّا مکان و مقام استعمالشان متفاوت است.

بیان ذلک: جملاتی داریم که همیشه به صورت خبر[۴۲]، استعمال می‌شنوند مانند «ضرب زید عمروا» و جملاتی داریم که همیشه به صورت انشاء[۴۳] به کار می‌روند مانند فعل امر. این‌گونه جملات، محلّ بحث و شاهد ما نیست بلکه جملاتی که گاهی برای خبر و زمانی برای انشاء استعمال می‌شوند شاهد بحث ما هست مانند بعت، زوّجت و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۶۷

امثال آنها.

سؤال: آیا زمانی که جمله بعت در مقام خبر، استعمال می‌شود با آن‌وقتی که در مقام انشاء به کار می‌رود معنایش متفاوت است و آیا دو حقیقت و دو معنا دارد یا اینکه مقام و کیفیّت استعمال متفاوت است؟

جواب: معنای کلمه «بعت» که در مقام خبر یا انشاء استعمال می‌شود تفاوتی ندارد- موضوع له و مستعمل فیه آن یکی است- امّا این کلمه- و امثال آن- گاهی در مقام اخبار از فروش یک ماه قبل، استعمال می‌شود در این صورت چهره خبر به خود می‌گیرد و گاهی هم در مقام انشاء، معامله و ایجاد بیع استعمال می‌شود و عنوان انشاء به خود می‌گیرد امّا «بعت» دو معنا ندارد. می‌دانیم که انشاء و ایجاد بیع و زوجیّت و امثال آنها این است که به وسیله جملات مذکور، قصد می‌کنیم که بیع، حاصل شود و زوجیّت که یک امر اعتباری است، تحقق پیدا کند.

تذکّر: قبلا توضیح دادیم که موضوع له و مستعمل فیه کلمه «من» و «ابتداء» واحد، امّا مقام و محلّ استعمال آنها متفاوت است به همین ترتیب، موضوع له و مستعمل فیه جملاتی که در مقام انشاء و خبر به کار می‌روند یکی امّا کیفیّت و محلّ استعمال آنها متفاوت است ولی عبارت اخیر مصنّف «ره» کمی موهم خلاف این مطلب است و ظهور دارد که مستعمل فیه جمله خبری و انشائی، متفاوت و متعدّد است زیرا ایشان فرموده‌اند: ثم لا یبعد ... فیکون الخبر موضوعا لیستعمل «فی حکایة» ..

معنای عبارت «... فی حکایة ...» این است که مستعمل فیه آن- جمله خبری- حکایت است لکن همان‌طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده‌اند، در عبارت مذکور مسامحه واضحی هست که مستعمل فیه آن، حکایت نیست بلکه در مقام حکایت، استعمال می‌شود لذا اگر کلمه «مقام» به آن عبارت اضافه شود مسئله کاملا واضح و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۶۸

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه، أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشارة و الضّمائر أيضا عامّ، و أنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث أنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، و كذا بعض الضّمائر، و بعضها ليخاطب به المعنى، و الإشارة و التّخاطب يستدعيان التّشخص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل (هذا) أو (هو) أو (إيّاك) إنّما هو المفرد المذكّر، و تشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشّخص أو معه، غير مجازفة.

فتلخّص ممّا حقّقناه: أنّ التّشخّص النّاشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخّص المستعمل فيه، سواء كان تشخّصا خارجيّا- كما فى مثل أسماء الإشارة- أو ذهنيّا- كما فى أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما- من غير فرق فى ذلك أصلا بين الحروف و أسماء الأجناس، و لعمرى هذا واضح [۱].

عبارت چنین می‌شود:

«فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی مقام حکایة ثبوت معناه فی موطنه».

و همچنین مرحوم مصنّف در عبارت بعد- و الانشاء لیستعمل فی قصد ...- در صدد بیان مستعمل فیه نیست بلکه مقام استعمال را روشن می‌کنند و ...

خلاصه: موضوع له و مستعمل فیه جمله خبریه یکی ولی مقام استعمال آنها متفاوت است.

قوله «فتأمّل».

شاید اشاره به همان مطلبی باشد که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند.

[۱]- مرحوم مصنّف، تحقیقی درباره معنای حروف داشتند و فرمودند: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن‌ها عام است و وجود لحاظ تبعی- در حروف- در معنا و مفهوم آنها دخالتی ندارد منتها قید مذکور، مقام استعمال را ممتاز و مشخّص می‌کند.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۶۹

اکنون همین بحث را ادامه می‌دهیم تا ببینیم به نظر مصنّف «ره» موضوع له و مستعمل فیه اسماء اشاره و ضمائر چیست؟

بیان ذلک: در ادبیّات خوانده‌ایم که مثلا «ذا» یا «هذا» که یکی از اسماء اشاره است، برای اشاره به مفرد مذکّر حاضر، وضع شده و می‌دانیم که مفرد مذکّر حاضر، «کلّی» نمی‌باشد بلکه یک موجود مشخّص و متحقّق در خارج است.

سؤال: کلام ادباء در این زمینه چگونه است؟

جواب: ممکن است گفته شود مستعمل فیه اسماء اشاره هم مانند حروف عام است به این ترتیب که: کلمه هذا- که یکی از اسماء اشاره است- برای اشاره به کلّی مفرد مذکر، وضع شده امّا «اشاره» آن را جزئی می‌کند زیرا به کلّی که نمی‌توان اشاره کرد مخصوصا اگر اشاره عملیّه، همراه آن باشد مثلا گاهی می‌خواهیم بگوئیم این فرد همان کسی است که فلان عمل را انجام داد، فلان حادثه را آفرید.

مرحوم مصنّف فرموده‌اند چه مانعی دارد که اسم اشاره، اقتضای جزئیّت بکند امّا «هذا» برای خصوص مفرد مذکّر حاضر وضع نشده باشد بلکه برای اشاره به کلّی «المفرد المذکّر» وضع شده باشد منتها انسان وقتی در خارج می‌خواهد، اشاره کند، آن اشاره، مفرد مذکّر کلّی را جزئی می‌کند و جزئیت مذکور، جزء معنا نمی‌باشد.

و همچنین در باب ضمائر: بعضی از ضمائر مربوط به فرد یا افراد غائب و بعضی برای مخاطب است.

ضمیر غائب، عنوان اشاره دارد شما که می‌گوئید ضرب هو- زد او- به غائب اشاره می‌کنید کانّ ضمیر غائب هم یکی از شئون اسماء اشاره است منتها در اسماء اشاره به حاضر و در ضمیر غائب به غائب اشاره می‌کنید. ضمیر غائب- هو- هم مانند اسم اشاره-

هذا- است در هذا، اشاره، سبب جزئیّت می‌شد در ضمیر غائب هم اشاره موجب

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۷۰

و لذا ليس فی كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا فی الحرف عين و لا أثر، و إنّما ذهب إليه بعض من تأخّر، و لعلّه لتوهّم كون قصده بما هو فی غيره، من خصوصيّات الموضوع له، أو المستعمل فيه، و الغفلة عن أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه، لا يكاد يكون من شئونه و أطواره، و إلّا فليكن قصده بما هو هو و فی نفسه كذلك، فتأمّل فی المقام فإنّه دقيق، و قد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التّحقيق و التّدقيق [۱].

جزئیّت می‌گردد و هو برای کلّی مفرد مذکّر وضع شده امّا اشاره به آن، سبب جزئیّت می‌شود.

امّا در ضمیر مخاطب- مانند ایّاک- اشاره‌ای وجود ندارد بلکه تخاطب مطرح است و موضوع له «ایّاک» کلّی است لکن جزئیّت به خاطر تخاطب است و تخاطب اقتضاء تشخّص می‌کند ولی موضوع له و مستعمل فیه ضمیر مخاطب ایّاک کلّی است به‌عبارت دیگر اگرچه معنی ضمیر ایّاک یا مشار الیه به هذا در خارج، کلّی نیست بلکه معیّن و جزئی است امّا تشخّص در موضوع له و مستعمل فیه آنها مأخوذ نیست بلکه تشخّص از کیفیّات استعمال است و جزء معنا نمی‌باشد و مانند شرط است که در لحاظ استقلالی و تبعی در باب اسماء و حروف بود همان‌طور که آنجا لحاظ، جزء معنا نبود اینجا هم عنوان اشاره و تخاطب دخالتی در معنا ندارد منتها فرقشان این است که آنجا مسأله لحاظ در میان بود و لحاظ، مساوق با وجود ذهنی است و در ما نحن فیه اشاره و تخاطب، مطرح است که اشاره و تخاطب با وجود خارجی مساوق است امّا در اصل جزئیّت فرقی ندارد یکی جزئی ذهنی و دیگری جزئی خارجی است و هیچیک از آن دو در موضوع له و مستعمل فیه دخالت ندارد.

[۱]- برای اینکه کسی به مصنّف «ره»، اعتراض نکند که بیان و عقیده شما بی‌سابقه است، فرموده‌اند:

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۷۱

الثّالث: صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هی بالوضع، او بالطّبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّها بالطّبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع

در کلام قدماء، مطلبی نیست که دلالت کند، موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص است.

اگر شهرتی در این زمینه باشد، آن شهرت، بین متاخّرین است. و شاید علّتش هم این باشد که:

خیال کرده‌اند که لحاظ آلیّت و وصفیّت، جزء معنای حرف است و دیده‌اند که حرف را چنین معنا کرده‌اند: «الحرف ما دلّ علی معنا فی غیره» و یا مثلا- کلمه من را چنین معنا کرده‌اند: «الابتداء الذی لوحظ حالة للغیر» و لحاظ- لوحظ- را جزء معنا به حساب آورده ۴۴] و گفته‌اند موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص است و توجّه نکرده که اگر لحاظ، جزء معنای حرف است چرا جزء معنای اسم نباشد زیرا معنای اسم هم، چنین است: «الاسم کلمة تدل علی معنی فی نفسه ...» منتها در آنجا- اسماء- لحاظ استقلالی و در اینجا- حروف- لحاظ، تبعی است و جزئیّت مربوط به لحاظ است نه مربوط به تبعیّت و استقلالیّت. و اگر مسأله لحاظ به میان آمد فرقی بین اسم و حرف در این جهت وجود ندارد و باید بگویند موضوع له یا مستعمل فیه اسماء اجناس هم جزئی و خاص است درحالی‌که هیچ‌کس چنین حرفی نزده است.

مرحوم مصنّف در پایان امر ثانی فرموده‌اند: «فتامّل فی المقام فانّه دقیق و قد زلّ فیه اقدام غیر واحد من اهل التّحقیق و التّدقیق».

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۷۲

ترخيصه، و لا معنى لصحّته إلا حسنه، و الظّاهر أنّ صحّة استعمال اللفظ فی نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتی الإشارة إلى تفصيله [۱].

امر سوّم ملاک صحت استعمال چیست؟

اشاره

[۱]- مقدّمه: به یک اعتبار، وضع بر دو نوع است: وضع شخصی، وضع نوعی.

الف: وضع شخصی- گاهی واضع، مادّه و هیئت معیّنی را در نظر می‌گیرد و لفظی را وضع می‌کند مانند نوع اسماء مثلاـ وقتی می‌خواهد لفظ انسان یا رجل را وضع کند، مادّه و هیئت آن را در نظر می‌گیرد و ...

ب: وضع نوعی: مادّه معیّنی را در نظر می‌گیرند- در ضمن هر هیئتی باشد- مثلا می‌گویند ضاد و راء و باء در هر هیئتی که باشد به معنای زدن است. و گاهی هیئت معیّنی را وضع می‌کنند و کاری به مادّه آن ندارند مثلا می‌گویند هیئت «فعل» را برای اخبار از زمان گذشته وضع می‌نمائیم.

لازم به تذکّر است که در تسمیه دو قسم اخیر- ب- اختلافی هست که آیا وضع شخصی نام دارند یا وضع نوعی- فعلا این مسئله به بحث ما ارتباطی ندارد-

تذکّر: آنچه را که تاکنون در این امر گفته‌ایم، در استعمالات حقیقیه، جاری است و اینک به توضیح عبارت مرحوم مصنّف می‌پردازیم:

در استعمالات حقیقی، بلا اشکال به وضع واضع نیازمند هستیم امّا:

آیا در استعمالات مجازی هم به وضع واضع احتیاج داریم مثلا آیا واضع در مورد لفظ اسد دو وضع دارد؟ یک مرتبه لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع نموده و بار دیگر هم گفته است اگر کسی لفظ اسد را در موجود دیگری که شباهت به آن دارد،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۳

استعمال نماید مانعی ندارد؟ به عبارت دیگر، ما که کلمه اسد را بر زید اطلاق می‌کنیم و می‌گوئیم «رأیت اسدا یرمی» مجوّز و ملاک صحّت چنین استعمالی چیست و آیا واضع، اجازه کلّی داده است که لفظ اسد را می‌توانید در مورد انسان مشابه اسد به کار ببرید؟

جواب: «... وجهان بل قولان اظهرهما انّها بالطّبع بشهادة الوجدان ..».

در مجازات اصلا نیازی به وضع و ترخیص واضع نداریم بلکه ملاک صحّت استعمالات مجازی، این است که: باید طبع انسان، آن استعمال را بپسندد- بشهادة الوجدان- و اصلا صحّت استعمال به معنای حسن استعمال است و هر استعمالی را که ذوق سلیم حسن بداند صحیح و هر استعمالی که فاقد حسن باشد، غیر صحیح است و لذا در استعمالات مجازی نیازی به ترخیص واضع نداریم وقتی ما کلمه اسد را در معنای مجازی و رجلی که با حیوان مفترس شباهت دارد، به کار بردیم و ذوق سلیم آن استعمال را پسندید، می‌گوئیم «هذا الاستعمال حسن» و در نتیجه می‌گوئیم صحیح هم هست بلکه بالاـتر اگر فرضا در موردی واضع، یک استعمالی را تجویز نمود ولی دیدیم که حسنی ندارد، می‌گوئیم آن استعمال، غلط و باطل است و همچنین اگر در موردی واضع استعمالی را منع نمود ولی ذوق سلیم آن را پسندید، می‌گوئیم آن استعمال پسندیده و صحیح است.

سؤال: چرا این‌قدر در برابر واضع، عنوان متخلّف به خود می‌گیرید؟

جواب: ادلّه‌ای بر این مطلب هست از جمله همین استعمالات و محاورات عرفیه.

مثال: شما کلمه «حاتم» را در هر فردی که از نظر جود و سخاوت امتیازی داشته باشد استعمال می‌کنید و می‌گوئید فلانی حاتم

است، چه کسی چنین ترخیصی را به شما داده است آیا وقتی حاتم متولّد شد و پدرش او را نام‌گذاری نمود اصلا می‌دانست که فرزندش در آینده، دارای صفت جود می‌شود تا اینکه بگوید ایّها النّاس من به شما

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۴

اجازه می‌دهم که هر فردی که دارای صفت جود و بخشش بود، کلمه «حاتم» را در موردش استعمال کنید؟ چنین مطلبی نبوده بلکه فرزندی متولّد شده پدرش کلمه حاتم را برای او قرار داد، زمانهائی گذشت، او بزرگ شد و دارای جود فراوان بود و برای مردم ضرب المثل گردید و از آن پس به هرکسی که دارای جود و سخای ممتازی بود، عنوان حاتم دادند.

مجوّز استعمال مذکور چیست؟ اصلا کسی توجّه نداشته تا اجازه بدهد یا نهی کند درحالی‌که آن استعمال حسن است. و یا مثلا شما به فردی که دارای نبوغ فکری است، عنوان بو علی سینا می‌دهید درحالی‌که کسی به شما اجازه نداده است لفظی که برای آن فرد خاص وضع شده، در جنس افراد نابغه استعمال کنید.

خلاصه: الفاظی که در غیر معانی موضوع له- با مناسبتی که با معنای موضوع له دارند.

و به صورت مجاز، استعمال می‌شوند، ملاک صحّت استعمالشان اجازه و ترخیص واضع نیست بلکه صحّت استعمال، مربوط به طبع است و استعمالی که نزد ذوق سلیم و طبع مستقیم پسندیده باشد، آن استعمال، صحیح است.

دو تذکّر:

۱- نتیجه‌ای که از بیان مصنّف «ره» در امر سوّم می‌گیریم این است که:

علاقه بین معنای مجازی و حقیقی، منحصر به آن بیست و چند علاقه‌ای که در کتاب مطوّل خوانده‌ایم نمی‌باشد بلکه میزان صحّت استعمال، این است که طبع انسان آن را بپسندد خواه علاقه بین معنای مجازی و حقیقی جزء علائق منصوصه باشد یا نباشد و شاید تعبیر مصنّف به «فیما یناسب ما وضع له» هم اشاره به نکته مذکور باشد.

۲- اشکال: در مدّعای شما صحّت و بطلان به کار رفته بود امّا در دلیلتان مسأله حسن

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۵

الرّابع: لا شبهة فی صحّة إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه به، کما إذا قیل:

ضرب- مثلا- فعل ماض، أو صنفه کما إذا قیل: (زید) فی (ضرب زید) فاعل إذا لم یقصد به شخص القول أو مثله ک (ضرب ۴۵]) فی المثال فیما إذا قصد [۱].

و استهجان استعمال را به کار بردید.

جواب: مصنّف فرموده‌اند: «لا معنی لصحّته الا حسنه ۴۶]» معنائی برای صحّت استعمال نیست مگر حسن استعمال یعنی صحّت، ملازم با حسن است و همچنین در مورد بطلان و استهجان استعمال.

قوله «و الظّاهر انّ صحّة استعمال اللفظ فی نوعه او مثله ...» عبارت مذکور را در امر رابع توضیح می‌دهیم.

امر چهارم

[۱]- این امر از نتایج و ثمرات امر سوّم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ممکن است کسی لفظی را اطلاق نماید امّا معنای آن را اراده نکند که برای آن چهار صورت، تصوّر می‌شود: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن، اطلاق لفظ و اراده مثل آن و بالاخره اطلاق لفظ و اراده شخص آن.

۱- اطلاق لفظ و اراده نوع آن: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید امّا «لفظ» را بر معنای زید، حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۶

فعالیّت و ... است که عنوان لفظ برآن منطبق نیست چون معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است. بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هرکسی و با هر کیفیّتی باشد، مبتداء، فاعل، مفعول و ... واقع شود، عنوان «لفظ» برآن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده‌اید.

واقعا هم، چنین است که «زید» در کلام هرکسی به هر کیفیّتی- حتّی در کلام لافظ- باشد، عنوان «لفظ» برآن منطبق است زیرا به مجرّدی که جمله زید لفظ از متکلّم صادر می‌شود عنوان لفظ برآن صدق می‌نماید لذا جمله مذکور، مثال موردی است که انسان لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نماید.

تذکّر: مصنّف «ره» برای این مورد، جمله «ضرب فعل ماض» را مثال زده‌اند که در آن مسامحه است زیرا اگر بگوئیم ضرب فعل ماض، لفظ را اطلاق و بخواهیم نوع آن را اراده نمائیم، شامل خود آن نمی‌شود چون «ضرب» در جمله مذکور فعل ماضی نیست بلکه اسم است و مبتداء واقع شده و آن جمله، اشاره به ضرب‌های دیگر دارد که اتّصاف به فعل ماضی دارند و مثال خالی از مسامحه همان بود که ذکر کردیم- زید لفظ- که حتّی بر زید صادر از شخص متکلّم هم عنوان «لفظ» صادق است.

۲- اطلاق لفظ و اراده مثل آن ۴۷]- شخصی از درب، وارد می‌شود و خبری به شما می‌دهد که «ضرب زید» یعنی یک جمله خبریّه واقعیّه را بیان می‌کند. دوست شما می‌گوید جمله مخبر را تجزیه و ترکیب کنید. توجّه شما به جمله مذکور، جلب می‌شود- عنایتی به جملات مشابه آن ندارید- و می‌گوئید «زید» در جمله مخبر، عنوان فاعلی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۷

و قد أشرنا إلی أنّ صحّة الاطلاق کذلک و حسنه، إنّما کان بالطّبع لا بالوضع، و إلا کانت المهملات موضوعة لذلک، لصحّة الاطلاق کذلک فیها، و الالتزام بوضعها لذلک کما تری ۴۸] [۱].

دارد یعنی شما لفظ زید خودتان را در زید آن مخبر استعمال کردید به عبارت دیگر وقتی می‌گوئید زید در جمله مذکور، فاعل است، شما زید خودتان را در زید آن مخبر به کار بردید.

۳- اطلاق لفظ و اراده صنف آن- در مثال قبل- ضرب زید- اگر توجّه شما به خصوص «زید» مذکور در آن جمله نباشد یعنی عنایتی به زید مذکور در جمله مخبر نداشته باشید بلکه نظر شما وسیع باشد و به آن دوست بگوئید: بدان هر مخبری که جمله «ضرب زید» از دهانش خارج شود، لفظ زید در آن جمله، فاعل است در این صورت، شما زید در کلام خود را در صنف «زید» به کار برده‌اید یعنی آن زیدهائی که در دنبال «ضرب» واقع می‌شود و آن زیدهائی که فاعل واقع می‌شود نه آن زیدهائی که عنوان مبتداء پیدا می‌کنند.[۴۹]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۷۷

۱]- سؤال: مجوّز و دلیل صحّت اطلاقات سه‌گانه مذکور چیست و آیا در ما نحن فیه آن علائق بیست و چندگانه معهوده وجود دارد؟

جواب: در امر سوّم گفتیم که مجوّز چنین اطلاقاتی «بالطّبع» است نه «بالوضع» یعنی هر استعمال و اطلاقی که مقبول طبع باشد، صحیح است.

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، شاهد دیگری بر صحّت اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف و یا مثل آن آورده‌اند:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۸

و أمّا إطلاقه و إرادة شخصه، کما إذا قیل: (زید لفظ) و أرید منه شخص نفسه، ففی صحّته بدون تأویل نظر، لاستلزامه اتّحاد الدّال و المدلول، أو ترکّب القضیّة من جزءین کما فی الفصول.

بیان ذلک: أنّه إن اعتبر دلالته علی نفسه- حینئذ- لزم الاتّحاد، و إلا لزم ترکّبها من جزءین، لأنّ القضیّة اللفظیّة- علی هذا- إنّما تکون حاکیة عن المحمول و النّسبة لا الموضوع، فتکون القضیّة المحکیّة بها مرکّبة من جزءین، مع امتناع التّرکب إلا من الثّلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النّسبة بدون المنتسبین [۱].

اگر شما به جای جمله «زید لفظ» عبارت «دیز لفظ» را به کار ببرید و لفظ را بر دیز که کلمه مهملی است و معنای حقیقی، موضوع له و مستعمل فیه ندارد، حمل کردید آیا اطلاق مذکور، صحیح است یا غلط؟

مسلّما صحیح است چون در لفظ بودن، بین زید و دیز فرقی نیست لذا اگر در مهملات چنین اطلاقی صحیح باشد- که صحیح هست- مسأله ترخیص واضع کجا هست؟ آیا واضع در این زمینه ترخیص داده است؟ اگر بگوئید در مهملات معنای حقیقی وجود ندارد امّا معنای مجازی که وجود دارد، در پاسخ می‌گوئیم اصلا مهملات، قابل حدّ و حصر نیست و محدودیّتی ندارد و در مورد چیزی که قابل تحدید نیست، نمی‌توان «وضع» تصوّر نمود و ...

[۱]- ۴- اطلاق لفظ و اراده شخص آن- در قسم مذکور، لفظی را اطلاق و نفس آن لفظ را اراده می‌نمائیم نه نوع، صنف یا مثل آن را مثلا جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کنیم امّا مقصودمان خود همان زیدی می‌باشد که از ما صادر شده است.

آیا اطلاق لفظ و اراده شخص آن صحیح است یا نه؟

صاحب فصول «ره» فرموده‌اند صحّت اطلاق مذکور، بدون تأویل و تصرّف، محلّ اشکال است قبل از توضیح اشکال، مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۹

هر قضیّه حملیّه- زید قائم- در حقیقت از دو قضیّه تشکیل شده که یک جهت آن مربوط به عالم لفظ است که از آن به قضیّه لفظیّه- حاکیه- تعبیر می‌کنیم و قضیّه دیگرش عقلیّه- محکیّه- نام دارد که قضیّه عقلیّه، چیزی است که شما به وسیله قضیّه لفظیّه از آن حکایت می‌کنید به عبارت دیگر قضیّه عقلیّه، معنای قضیّه لفظیّه است قضیّه لفظیّه مرکب است از موضوع، محمول و نسبت بین آن دو که عبارتند از زید، قائم و نسبت بین قیام و زید و همچنین قضیّه عقلیّه هم مرکب از سه جزء است که همان قضیّه لفظیّه از آن حکایت می‌کند. مثلا زید و قیامی در خارج هست و بین آن دو ارتباط است و چنانچه زیدی و قیامی و نسبتی نباشد، قضیّه لفظیّه، کاذب است خلاصه اینکه هر قضیّه در حقیقت از دو قضیّه لفظیّه- حاکیه- و عقلیّه- محکیّه- تشکیل شده که آن دو قضیّه باید دارای موضوع، محمول و نسبت باشند.

صاحب فصول فرموده‌اند در محلّ بحث که می‌گوئید «زید لفظ» و از کلمه زید، شخص همان زید را اراده می‌کنید، ما از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا زید بر معنائی- و لو آن معنا خودش باشد- دلالت می‌کند یا نه؟

الف: آری دلالت دارد.

صاحب فصول فرموده‌اند در این صورت، اتّحاد دالّ و مدلول لازم می‌آید «زید» بر چه دلالت می‌کند بر خودش فهو دالّ و مدلول هم که هست پس یک شیء هم دالّ است و هم مدلول درحالی که دالّ و مدلول باید متغایر باشند.

ب: «زیـد» در جمله «زیـد لفظ» دلالت بر چیزی نـدارد. صاحب فصول فرموده‌اند در این صورت قضـیّه لفظیّه- حاکیه- شـما سه جزء دارد امّا قضـیّه عقلیّه- محکیّه- دو جزء پیدا می‌کند نه سه جزء زیرا شـما می‌گوئید «زید» بر چیزی دلالت نمی‌کند لذا قضـیّه محکیّه، فاقد موضوع است و امکان ندارد که قضیّه، بدون موضوع باشد چون قضیّه،

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۸۰

قلت: یمکن أن یقال: إنّه یکفی تعـدّد الدّال و المدلول اعتبارا اتّحدا ذاتا، فمن حیث أنّه لفظ صادر عن لافظه کان دالّا، و من حیث انّ نفسه و شـخصه مراده کـان مـدلولا، مع أنّ حـدیث ترکّب القضـیهٔ من جزءین- لو لاـ اعتبـار الدّلالـهٔ فی الـبین- إنّمـا یلزم إذا لم یکن الموضوع نفس شـخصه، و إلاـ کان أجزاؤها الثّلاثـهٔ تامّـهٔ، و کان المحمول فیها منتسبا إلی شـخص اللفظ و نفسه، غایـهٔ الأمر[۵۰] أنّه نفس الموضوع، لا الحاکی عنه ۵۱]، فافهم، فانّه لا یخلو عن دقّهٔ [۱].

متقوّم به نسبت است و نسبت، دو طرف- موضوع و محمول- لازم دارد.

[۱]- مصنّف «ره» فرموده‌اند که امکان دارد از هر دو شقّ کلام صاحب فصول جواب داد که:

الف: در ما نحن فیه مسأله دلالت مطرح است و زید دلالت بر معنا می‌کند و دالّ و مدلول داریم امّا اتّحادی بین آن دو نیست.

بیان ذلک: بین دالّ و مـدلول بایـد مغایرت باشـد امّا لزومی نـدارد که مغایرت حقیقی بین آن دو باشد به عبارت دیگر آیا بین دالّ و مدلول تغایر حقیقی شرط است یا اینکه تغایر اعتباری هم کافی است؟

مصـنّف فرموده‌انـد لازم نیست که دالّ و مدلول دو شـیء واقعی باشـند بلکه اگر یک شـیء هم باشـند امّا بین آنها اعتبارا فرق باشد، کافی است. در مثال مذکور، لفظ زید، دارای دو حیثیّت است یک جهت آن عبارت است از اینکه لفظی است که از دهان

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۸۱

و علی هذا، لیس من باب استعمال اللفظ بشیء، بل یمکن أن یقال: إنّه لیس أیضا من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ و أرید به نوعه أو صنفه، فـإنّه فرده و مصـداقه حقیقـهٔ، لاـ لفظه و ذاک معنـاه، کی یکـون مسـتعملا فیه اسـتعمال اللفـظ فی المعنی فیکـون اللفـظ نفس الموضوع الملقی إلی المخاطب خارجا، قـد أحضـر فی ذهنه بلا وساطـهٔ حاک، و قـد حکم علیه ابتداء، بدون واسـطهٔ أصـلا، لا لفظه، کما لا

لافظ، خارج شده و به این حیثیّت، عنوان دال پیدا می‌کند و به جهت اینکه خودش اراده شده، عنوان مدلولیّت پیدا می‌کند پس زید، دارای دو حیثیّت شد: ۱- حیثیّت صدور از لافظ ۲- حیثیّت مراد بودن و متعلّق اراده قرار گرفتن و مانعی نـدارد که دالّ و مـدلول به همین مقدار بینشان تغایر باشد.

ب: ممکن است ما شق دوّم را انتخاب کنیم و بگوئیم لازم نیست دلالتی در میان باشد و نیازی به دالّ و مدلول نداریم.

بیان ذلک: شـما گفتیـد قضـیّه محکیّه، دو جزء پیدا می‌کند نه سه جزء، ما در پاسخ شـما- صاحب فصول- می‌گوئیم چه مانعی دارد که همان چیزی که در قضـیّه لفظیّه، موضوع است در قضیّه عقلیّه- محکیّه- هم همان موضوع باشد به عبارت دیگر، شما می‌خواهید قضـیّه سه جزء داشته باشد یا اینکه می‌گوئید موضوع قضیّه لفظیّه و عقلیّه هم باید دو تا باشد؟ دلیلی نداریم که موضوع دو قضیّه باید از یکدیگر مجزّا باشد ما در مقدّمه بیان کردیم که قضـیّه به سه جزء نیاز دارد و در محلّ بحث، «زید» هم در قضـیّه لفظیّه موضوعیّت دارد و هم در قضیّه عقلیّه و اتّفاقا واقع هم همین‌طور است چون شما در قضیّه عقلیّه «لفظ» را بر چه چیز بار می‌کنید؟ «لفظ» را بر زید خارجی که حمل نمی‌کنید بلکه بر همان زیدی حمل می‌کنید که از دهان متکلّم خارج شده بنابراین همان زیدی که از دهان لافظ، خارج شده است هم در قضیّه لفظیّه، موضوعیّت دارد و هم در قضیّه عقلیّه- محکیّه-

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۲

یخفی، فلا یکون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی، بل فرد قد حکم فی القضیّهٔ علیه- بما هو مصداق لکلّی اللفظ[۵۲]، لا بما هو خصوص جزئیّه.

نعم فیما إذا أرید به فرد آخر مثله، کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی [۱].

---

[۱]- تاکنون بیان کردیم که گاهی لفظی اطلاق امّا نوع، صنف، مثل و یا شخص آن اراده می‌شود و گفتیم اطلاقات مذکور، صحیح هم می‌باشد و نیازی به ترخیص واضع ندارد.

سؤال: آیا همان‌طور که اگر لفظی را در معنائی استعمال کنیم، مستعمل و مستعمل فیه داریم در محلّ بحث هم آیا اطلاقات مذکور، عنوان استعمال پیدا می‌کند و در نتیجه مستعمل و مستعمل فیه داریم یا نه؟

جواب: مصنّف بین چهار صورت مذکور، تفصیل داده و فرموده‌اند یک صورتش مسلّما عنوان استعمال ندارد و یک صورت دیگرش هم قطعا عنوان استعمال دارد و دو صورتش هم محتمل الوجهین است که اینک بدون رعایت ترتیب عبارت متن به توضیح آنها می‌پردازیم.

الف: اطلاق لفظ و اراده شخص آن- مسلّما عنوان استعمال ندارد مثل اینکه جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کردیم امّا مقصودمان همان «زیدی» بود که از ناحیه ما صادر و تلفّظ شده که در این فرض دلالتی در میان نبود، دالّ و مدلولی نداشتیم و موضوع قضیّه ملفوظه و معقوله را یک شیء قرار می‌دادیم لذا می‌گوئیم در این صورت، عنوان استعمال صادق نیست زیرا استعمال، متوقّف بر لفظ و معنا می‌باشد و فرض ما این است که نفس همان لفظ را اراده کرده‌ایم نه معنای آن را تا اینکه در مقام استعمال مندرج شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۳

به عبارت دیگر، کلمه «زید» از دهان لافظ خارج می‌شد و مقصود ما هم نفس زید صادر از متکلّم بود سپس عنوان «لفظ» را برآن حمل می‌کردیم که دلالتی در میان نبود و دالّ و مدلولی تصوّر نمی‌شد لذا در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد[۵۳].

ب: اطلاق لفظ و اراده مثل آن- مسلّما عنوان استعمال دارد[۵۴] مثل اینکه مخبری بگوید «ضرب زید» و شما بگوئید «زید» در جمله مخبر- بدون اینکه عنایتی به جملات مشابه داشته باشید- عنوان فاعلی دارد در این صورت حقیقتا عنوان استعمال لفظ در معنا تحقّق دارد چون شما زید واقع در کلام خودتان را در زیدی استعمال کردید که در کلام مخبر بود و مستعمل و مستعمل فیه داریم مستعمل، زید صادر از خودتان و مستعمل فیه زید صادر از آن مخبر است و بین مستعمل و مستعمل فیه کمال تغایر و تعدّد هست.

ج و د: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن- مثال: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید امّا «لفظ» را بر معنای زید حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت و فعّالیّت و ... است و عنوان «لفظ» برآن منطبق نیست زیرا معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هرکسی و با هر کیفیّتی باشد، عنوان «لفظ» برآن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده‌اید.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۴

سؤال: آیا در دو قسم مذکور، عنوان استعمال، تحقّق دارد و مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند ممکن است گفته شود که عنوان استعمال وجود ندارد زیرا در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایر هستند، حاکی و محکی عنه، لفظ و معنا در میان است- و لو اینکه معنا هم از سنخ لفظ باشد امّا دو عنوان متغایر مطرح است- امّا در

محلّ بحث که می‌گوئیم «زید لفظ» و از آن نوع زید را- از هر متکلّمی صادر شود- اراده می‌کنیم آیا لفظ، معنا، مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

ممکن است گفته شود خیر! اگر مستعمل و مستعمل فیه در میان بود بایـد این زیـد با سایر زیدها متغایر باشد- آن‌هم سایر زیدهائی که نفس این زیـد را شامـل می‌شـود زیرا نـوع به حسب قاعـده، شامـل خود این زیـد هم می‌شود- آن‌وقت چگونه می‌شود که فردی بگوید این زید را در خودش و سایر زیدها استعمال کردیم در خودش و سایر زیدها عنوان استعمال در میان نیست.

مـا شخصـی را بنـام زیـد- که از من صادر شـده- موضوع قرار دادیم منتها شخصیّت و خصوصیّت را از آن القاء نمودیم مثل اینکه گـاهی شـما می‌گوئیـد «زیـد انسـان» و شـخص زیـد را با تمام خصوصـیّات فردیّه، موضوع قرار می‌دهیـد امّا گاهی آن زیـدی را که موضوع قرار می‌دهیـد، مشـخّصات فردیّه‌اش را حذف می‌کنید که در واقع چنین است بکر انسان، خالد انسان و ... که دیگر موضوع قضیّه شـما شـخص زید با تشـخّصاتش نیست در محلّ بحث هم وقتی می‌گوئید «زید لفظ» خصوصـیّت صدورش را القاء می‌کنید و کانّ می‌گوئیـد طبیعت و نوع زید دارای عنوان «لفظ» هست لذا نمی‌توان گفت عنوان اسـتعمال تحقّق دارد. در اسـتعمال، مسـتعمل و مستعمل فیه متغایرند ولی در محلّ بحث تغایری نیست و نمی‌توان گفت «زید» را در خودش و در سایر زیدها استعمال

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۵

اللّهمّ إلاـ یقـال: إنّ لفظ (ضـرب) و إن کان فردا له، إلّا أنّه إذا قصـد به حکایته، و جعل عنوانا له و مرآته، کان لفظه المسـتعمل فیه، و کان- حینئذ- کما إذا قصد به فرد مثله [۱].

کرده‌ایم و اصلا در زید تشخّصی لحاظ نشده لذا عنوان استعمال ندارد.

خلاـصه: ممکن است گفته شود اطلاق لفظ و اراده نوع یا صـنف آن، عنوان اسـتعمال نـدارد. وقتی شـما جمله «زیـد لفظ» را اطلاق می‌نمائید، به این وسیله نوع زیدها را اراده می‌کنید نفس آن زید هم فرد و مصداق آن نوع است و نمی‌توان گفت لفظ در خودش و سایر افراد، اسـتعمال شـده اطلاق جمله مذکور مانند جمله «زید قائم» نیست که دارای لفظ و معنا هست در جمله اخیر، لفظ «زید» از دهان لافظ، خارج می‌شود و معنایش موجود متحرّک خارجی است که اصـلا از دو وادی و دو عالم هستند یعنی زید وجود خارجی دارد و زید صادر از متکلّم وجود لفظی دارد و وجود لفظی از وجود خارجی حکایت می‌کند به خلاف محل بحث که ...

[۱]- اکنون مصنّف «ره» از بیان قبلی خود عدول نموده و فرموده‌اند:

ممکن است بگوئیم اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن از باب استعمال است.

توضیح ذلک: در باب استعمال به حاکی و محکیّ عنه نیاز داریم و حقیقت استعمال به این است که لفظی آئینه معنا باشد و مخاطب بـا شـنیدن لفـظ به معنـا منتقل شود و لفظ از مستعمل فیه حکایت نمایـد و در محلّ بحث، این حقیقت موجود است زیرا وقتی جمله «زیـد لفظ» را اطلاق می‌کنیـد می‌دانید که «زید» یک فرد و یک جزئی بیش نیست که از دهان لافظ، صادر شده است اگر شـما این زیـد شخصـی را در نوع زید اطلاق کردید، در این صورت، اسـتعمال تحقّق پیدا می‌کند و شـما «زید» را مرآت و حاکی از نوع زید قرار داده‌ایـد و حـاکی و محکی عنه وجود دارد، مرآت و مـا فی المرآهٔ، دالّ و مـدلول موجـود است لـذا می‌تـوان گفت که عنـوان استعمال دارد و این دو قسم هم مانند اطلاق

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۶

و بالجملهٔ: فإذا أطلق و أرید به نوعه، کما إذا أرید به فرد مثله، کان من باب استعمال اللفظ فی المعنی، و إن کان فردا منه، و قد حکم فی القضیّهٔ بما یعمّه، و إن أطلق لیحکم علیه بما هو فرد کلّیه و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حکایته، فلیس من هذا الباب [۱].

لفظ و اراده مثل، عنوان استعمال پیدا می‌کند.

[۱]- بعضی از محشّین کفایه، عبارت مذکور را مختلف معنا کرده‌اند و در نتیجه نتوانسته‌اند بین صدر و ذیل کلام مصنّف را جمع کنند. اکنون ما آنچه را به نظر می‌رسد که با سیاق عبارت مصنّف هم موافق است بیان می‌کنیم.

تذکّر: ترتیب بحث گذشته چنین بود که: مصنّف ابتداء فرمودند اطلاق لفظ و اراده صنف یا نوع، عنوان استعمال ندارد سپس در عبارت «اللهم الا أن یقال ...» از بیان قبل عدول نموده و فرمودند اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف، عنوان استعمال دارد. اکنون در عبارت مذکور تقریبا بین دو قول قبل، جمع می‌کنند و مطلب سوّمی را بیان می‌کنند که:

اطلاق لفظ و اراده نوع ۵۵] یا صنف آن در یک صورت، واجد عنوان استعمال و در صورت دیگر فاقد عنوان استعمال است.

الف: گاهی متکلّم، لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده می‌کند مثلا جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌نماید و برای نفس زید تشخّصی قائل می‌شود و برای معنا هم که عبارت از نوع است، تشخّصی قائل می‌شود و همان‌طور که لفظ را در معنا استعمال می‌کند می‌گوید زید شخصی در کلام خودم را مرآت و حاکی از تمام زیدها قرار دادم به نحوی که مخاطب از شنیدن آن زید شخصی، به نوع زیدها انتقال پیدا کند- در کلام هر متکلّمی باشد- در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه محقّق است و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۷

لکن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا لیست کذلک، کما لا یخفی، و فیها ما لا یکاد یصحّ أن یراد منه ذلک، مما کان الحکم فی القضیّة لا یکاد یعمّ شخص اللفظ، کما فی مثل: (ضرب فعل ماض) [۱].

این شق، شبیه اطلاق لفظ و اراده مثل آن است که گفتیم مسلّما عنوان استعمال دارد.

ب ۵۶]: گاهی هم متکلّم، اطلاق لفظ و اراده نوع می‌کند در این صورت از او سؤال می‌کنیم مقصود شما از کلمه زید در جمله «زید لفظ» چیست او می‌گوید مقصودم همه زیدها است سپس از او سؤال می‌کنیم که در اطلاق مذکور چگونه همه زیدها را اراده کرده‌ای؟ آیا زید در کلام خودت را حاکی از تمام زیدها قرار داده‌ای و آیا زید واقع در کلام خودت را در همه زیدها استعمال کرده‌ای؟ او می‌گوید خیر! من زید صادر از خودم را موضوع قرار دادم امّا قید و خصوصیّت اضافه‌اش به خودم را القاء نمودم واضح است که در این صورت، عنوان حاکی، محکّی عنه، استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد بلکه یک فرد با حذف خصوصیّتش موضوع، واقع شده که در این صورت، عنوان استعمال تحقّق پیدا نمی‌کند. این فرض، شبیه اطلاق لفظ و اراده شخص آن است و توضیح دادیم که مسلّما عنوان استعمال ندارد.

[۱]- سؤال: اطلاقات متعارف از کدامیک از دو شقّ اخیر است؟ آیا از قبیل قسم اوّل است که لفظ را در نوع یا صنف اطلاق می‌کنند و عنوان «حاکی و محکّی عنه» «لفظ و معنا» و استعمال دارد یا اینکه از مواردی است که چیزی را موضوع قرار می‌دهند و تشخّص آن را القاء می‌کنند و عنوان فرد و کلّی مطرح است و ...

جواب: اطلاقات متداول از قبیل قسم دوّم نیست بلکه از قبیل شق اوّل است که عنوان مستعمل و مستعمل فیه دارد و شاهدش هم این است که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۸

الخامس: لا- ریب فی کون الألفاظ موضوعة بإزاء معانیها من حیث هی، لا من حیث هی مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزید علیه، من أنّ قصد المعنی علی أنحائه من مقوّمات الاستعمال، فلا یکاد یکون من قیود المستعمل فیه ۵۷].

هذا مضافا الی ضرورة صحّة الحمل و الاسناد فی الجمل، بلا تصرّف فی ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو کانت موضوعة لها بما هی مرادة، لما صحّ بدونه؛ بداهة أنّ المحمول علی (زید) فی (زید قائم) و المسند إلیه فی (ضرب زید)- مثلا- هو نفس القیام و الضّرب، لا بما

هما مرادان، مع أنّه یلزم کون وضع عامّة الألفاظ عامّا و الموضوع له خاصّا، لمکان اعتبار خصوص إرادة اللافظین فیما

در اطلاقات متعارف به مواردی برخورد می‌کنیم که جز، عنوان استعمال نمی‌تواند عنوان دیگری به خود بگیرد زیرا نوع و صنف، نفس لفظ صادر از دهان متکلّم را شامل نمی‌شود.

مانند مثالی که مصنّف بیان نمودند که «ضرب فعل ماض» در مثال مذکور نمی‌توان قید جزئیّت و تشخّص را از موضوع القاء نمود زیرا «ضرب» عنوان فعل ماضی ندارد و محمول، چیزی است که نفس موضوع صادر از متکلّم را شامل نمی‌شود بلکه از سایر فعل‌های ماضی که بر وزن و هیئت «فعل» هستند، حکایت می‌کند و خودش «مبتداء» می‌باشد و جمله مذکور، اسمیّه است نه فعلیّه، آن‌وقت چگونه می‌توان ادّعا کرد که «ضرب» موضوع است و جزئیتش القاء شده و ... لذا می‌گوئیم «ضرب» که در کلام متکلّم واقع شده لفظی است مرآت و حاکی از سایر صیغه‌هائی که در کلمات دیگران واقع می‌شود و عنوان استعمال دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۹

وضع له اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهّم أخذ مفهوم الإرادة فیه، کما لا یخفی، و هکذا الحال فی طرف الموضوع ۵۸] [۱].

امر پنجم موضوع له الفاظ، ذوات معانی است

اشاره

[۱]- آیا موضوع له الفاظ، ذوات معانی است بدون اینکه قیدی و خصوصیّتی در آن دخالت داشته باشد یا اینکه در موضوع له الفاظ، عنوان «اراده» مستعمل هم مدخلیّت دارد؟

آیا موضوع له انسان، عبارت است از «حیوان ناطق» و موضوع له زید، همان وجود خارجی است بدون اینکه «اراده» لافظ در آن دخالت داشته باشد؟

فرضا اگر «اراده» جزء یا شرطا در موضوع له الفاظ، دخالت داشته باشد، آیا مفهوم اراده، مدخلیّت دارد یا مصداق اراده؟

مقدّمه: همان‌طور که «انسان» دارای مفهوم کلّی- حیوان ناطق- و مصداق- وجودات خارجیّه- می‌باشد، «اراده» هم دارای مفهوم کلّی و مصداق است که کلمه «الإرادة» برای آن مفهوم وضع شده و ما تا لفظ «اراده» را می‌گوئیم همان معنا به ذهن شما خطور می‌کند- یعنی قصد و توجّه-

«اراده» دارای افراد و مصادیق واقعیّه‌ای هم می‌باشد که عبارت است از اراده‌های

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹۰

من و شما. هنگامی که من اراده‌ای می‌کنم خارجا یک مصداق واقعی اراده، تحقّق پیدا می‌کند و زمانی که شما اراده می‌کنید مصداق دیگر اراده محقّق می‌شود منتها فرق مصادیق اراده با مصادیق و وجودات خارجیّه انسان، این است که خارجیّت افراد انسان به این است که مشهود و محسوس است امّا خارجیّت اراده به این است که قلب و ذهن توجّه کند، مقدّمات اراده، موجود شود و آن شوق کامل که مثلا از آن به اراده تعبیر می‌شود، تحقّق پیدا کند.

خلاصه: «الإرادة» دارای مفهوم کلی و مصادیقی هست که اراده‌های مریدین، مصادیق آن است.

آیا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده و عنوان «اراده» در موضوع له آنها شطرا یا شرطا دخالتی ندارد یا اینکه هر موضوع له و هر معنائی عنوان «اراده» همراهش می‌باشد و فرضا اگر «اراده» در موضوع له اخذ شده باشد، مقصود، کدام اراده است؟ آیا مفهوم

اراده، منظور است که در نتیجه، معنای کلمه انسان چنین باشد «الحیوان النّاطق المراد» به اراده کلّیّه یا اینکه مقصود، اراده‌های جزئی مستعملین است که در موضوع له الفاظ دخالت دارد یعنی هنگامی که لفظ انسان را خواسته‌اند وضع نمایند، «حیوان ناطق» کلّی و اراده کلّی را در نظر گرفته‌اند امّا لفظ را برای «حیوان ناطق» با مصادیق اراده وضع کرده‌اند که حیوان ناطق آن کلّی امّا اراده‌اش کلّی نیست به نحو وضع عام و موضوع له خاص است که معنای کلّی «الإرادهٔ» در نظر گرفته شده امّا لفظ را برای اراده‌های مستعملین که در مقام استعمال تحقّق پیدا می‌کند، وضع کرده‌اند بنابراین معنای «انسان»، «حیوان ناطق» نیست بلکه معنایش عبارت است از: حیوان ناطق مقیّد به اینکه متعلّق اراده مستعمل باشد.

و همچنین در مورد «زید»: معنای زید فقط فلان شخص خارجی نیست بلکه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۹۱

معنایش عبارت است از: موجود خارجی مقیّد به اینکه مراد مستعمل هم باشد.

خلاصه: آیا موضوع له لفظ «انسان، زید، قائم و غیره» ذوات معانی است بدون دخالت قید اراده یا اینکه عنوان اراده در موضوع له آنها دخالت دارد؟

مرحوم مصنّف تقریبا سه دلیل اقامه کرده‌اند که «اراده» در موضوع له الفاظ مدخلیّت ندارد که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

۱- ابتداء، دلیل سوّم ۵۹] مصنّف را بیان می‌کنیم گرچه چند سطر قبل هم به آن اشاره نمودیم که: اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی‌یابیم که دارای وضع عام و موضوع له عام باشد زیرا مهم‌ترین مثال این قسم از وضع، اسماء اجناس بود مانند انسان، مرئه و بقر امّا شما می‌گوئید قید «اراده» در موضوع له آنها مدخلیّت دارد پس باید معانی اسماء اجناس، جزئی باشد زیرا معنای انسان «حیوان ناطق» است و حیوان ناطق، یک امر کلّی است امّا اگر به یک امر جزئی- اراده مستعمل- مقیّد شد، در این صورت، کلّیّت خود را از دست می‌دهد مثلا- «انسان» یک مفهوم کلّی است امّا هنگامی که مقیّد به عنوان «کون فی المسجد» شد، دیگر آن انسان کلّی، جزئی می‌شود زیرا کلّی با وصف «کون فی المسجد» کلّی نیست بلکه جزئی است در محلّ بحث هم شما می‌گوئید معنای انسان «حیوان ناطق» نیست بلکه موضوع له آن، حیوان ناطقی است که متعلّق اراده شخص مستعمل قرار گیرد آن‌وقت می‌گوئیم اگر کلّی مقید به یک جزئی- اراده شخصیّه- شد، در این صورت، جزئی می‌شود نه کلّی لذا می‌گوئیم اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ دخالت داشته باشد، لازمه‌اش این است که ما مثالی برای وضع عام و موضوع له عام نداشته باشیم و تمام امثله

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۹۲

مذکور، وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است و دیگر اصلا موضوع له عام نمی‌شود بلکه خاص می‌باشد و حال آنکه بالضّروره می‌بینیم این‌چنین نیست یعنی بعضی از الفاظ وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است و بعضی دیگر وضعشان عام و موضوع له آنها جزئی و خاص است و ...

قوله «فانّه لا مجال لتوهّم اخذ مفهوم الارادهٔ فیه کما لا یخفی».

توهّم: مفهوم «کلّی» اراده در موضوع له الفاظ اخذ شده نه اراده مستعملین- که جزئی و خاص است- و در این صورت، دیگر موضوع له اسماء اجناس هم عام است و اشکال قبل که می‌گفتید موضوع له تمام الفاظ، خاص می‌شود نه عام، حل می‌گردد.

دفع توهّم: مصنّف «ره» فرموده‌اند «فانّه لا مجال ... کما لا یخفی ۶۰]» اصلا مجالی برای توهم مذکور نیست.

۲- دلیل ۶۱] دیگر این است که: در بحث معانی حروف گفتیم که لحاظ، قصد و اراده معنا- و لو مانند حروف، لحاظ تبعی نداشته باشد بلکه دارای لحاظ استقلالی باشد- از مقوّمات استعمال و مقارن با استعمال است و جزء، قید و داخل معنای مستعمل فیه نمی‌باشد زیرا اگر لحاظ و قصد- توجّه- داخل در معنای مستعمل فیه باشد، لازمه‌اش تعدّد لحاظ است و مصنّف «ره» فرموده بودند

«و هو کما تری ۶۲]».

امّا دو لحاظ مذکور عبارت است از: الف یک لحاظ در مقام استعمال لازم داریم- چون هر استعمالی باید دارای لحاظ باشد.- ب: به یک لحاظ هم برای تکمیل معنا

إیضاح الکفایۀ، متن ج ۱، ص: ۹۳

محتاج هستیم.

در محلّ بحث، یک لحاظ برای استعمال لازم است و اگر «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد، یک لحاظ هم برای مجموع معنای مقیّد به لحاظ اراده، لازم می‌باشد درحالی‌که بالوجدان می‌بینیم در استعمال، دو لحاظ لازم نیست.

۳- آخرین دلیل ۶۳] بر اینکه موضوع له الفاظ ذوات معانی است بدون مدخلیّت عنوان «اراده»: اگر «اراده»- یعنی مصادیق اراده- در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد، قضایای حملیّه- زید قائم- و جملات فعلیّه- ضرب زید- نباید بدون تصرّف صحیح باشد و چون می‌بینیم «حمل» در جملات حملیّه و «اسناد» در جملات فعلیّه، بدون تأویل و تصرّف صحیح است، کشف می‌کنیم که اراده در موضوع له دخالتی ندارد.

بیان ذلک: شما در قضیّه حملیّه «زید قائم» قیام را بر زید، حمل می‌کنید و قضیّه مذکور، اخبار می‌نماید که زید در عالم خارج، اتّصاف به قیام دارد و آن قضیّه با واقع تطبیق می‌کند.

امّا اگر گفتید معنای زید فقط همان وجود خارجی نیست بلکه زید خارجی مقیّد به اراده است و همچنین معنای «قائم» مقیّد به اراده است آن‌وقت، قضیّه حملیّه مذکور باید چنین شود «زید المراد، قائم المراد» درحالی‌که می‌بینیم قضیّه اخیر، کاذب است زیرا زید مراد، اتّصاف به قیام مرادی ندارد بلکه زید خارجی است که متّصف به قیام می‌باشد- آن‌هم «قیام» به تنهائی نه قیام با قید اراده- لذا می‌گوئیم اگر قید و عنوان اراده به میان آمد زید با قائم متباین می‌شود آن‌هم تباینی که دیگر نمی‌توان قیام را بر زید، حمل نمود زیرا در مقدّمه بحث معانی حرفیّه گفتیم وجودات ذهنیّه با یکدیگر متغایرند.

إیضاح الکفایۀ، متن ج ۱، ص: ۹۴

شما اگر اکنون «انسان» را تصوّر کنید یک وجود ذهنی محقّق می‌شود چنانچه مرتبه دوّم تصوّر نمائید آن وجود ذهنی دیگری است که قابل حمل بر یکدیگر نیستند مانند دو وجود خارجی می‌باشند که نمی‌توان آن‌ها را بر یکدیگر حمل نمود آیا می‌توانید بگوئید «زید عمرو» با اینکه هر دو از افراد انسان هستند و دارای وجود خارجی می‌باشند؟ خیر! وجودات خارجیّه به خاطر تشخّصی که هرکدام دارند قابل حمل بر یکدیگر نیستند و «زید عمرو» قضیّه باطل و غیر صحیحی است.

در محلّ بحث هم اگر شما «زید» را مقیّد به اراده کردید، این یک وجود برای مفهوم اراده، «قائم» را مقیّد به اراده کردید، آن‌هم برای اراده، وجود دیگری است در نتیجه دو وجود برای «اراده» مطرح است و همان‌طور که دو وجود خارجی را نمی‌توان بر هم حمل نمود این دو وجود ذهنی که مصداق حقیقی مفهوم اراده هستند، قابلیّت تطبیق بر یکدیگر را ندارند و نمی‌توانید بگوئید «زید المراد، قائم المراد» و قضیّه مذکور، باطل غیر صحیح و کذب است مگر اینکه در این نوع، قضایا تصرّف کنید و بگوئید قید اراده را از آنها حذف می‌کنیم.

آیا وجدانا این‌چنین هست که وقتی شما قضیّه «زید قائم» را اطلاق می‌کنید، با مقراض، معنای موضوع له را جدا می‌کنید سپس قائم را بر زید، حمل می‌نمائید؟

خیر بلکه ما تمام معنای قائم را بر تمام معنای زید، حمل می‌کنیم و همچنین در جملات فعلیّه، شما که می‌گوئید ضرب زید و حکایت از واقعیّتی می‌کنید اگر عنوان «اراده» در معنای زید و ضرب مدخلیّت داشته باشد، نمی‌توانید آن فعل را به فاعل، اسناد دهید چون دو اراده متباین و مختلف، مطرح است و چگونه می‌توان فعلی را که معنایش مقیّد به اراده است به زیدی اسناد داد که

معنای او هم مقیّد به اراده است لذا یا باید قید «اراده» را حذف کنید و یا بگوئید جمله مذکور، غیر صحیح و کذب است و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹۵

و أمّا ما حکی عن العلمین (الشّیخ الرّئیس، و المحقّق الطّوسی) من مصیرهما الی أنّ الدّلالة تتبع الارادة، فلیس ناظرا الی کون الألفاظ موضوعة للمعانی بما هی مرادة، کما توهّمه بعض الأفاضل، بل ناظر إلی أن دلالة الألفاظ علی معانیها بالدّلالة التّصدیقیّة، أی دلالتها علی کونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، و یتفرّع علیها تبعیّة مقام الإثبات للثّبوت، و تفرّع الکشف علی الواقع المکشوف، فإنّه لو لا الثّبوت فی الواقع، لما کان للإثبات و الکشف و الدّلالة مجال، و لذا لا بدّ من إحراز کون المتکلّم بصدد الإفادة فی إثبات إرادة ما هو ظاهر کلامه و دلالته علی الإرادة، و إلا لما کانت لکلامه هذه الدّلالة، و إن کانت له الدّلالة التّصوریّة، أی، کون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له، و لو کان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و لا اختیار [۱].

چون هیچ‌کدام از آنها درست نیست می‌گوئیم عنوان «اراده» در موضوع له اصلا مدخلیّتی ندارد.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین

[۱]- مرحومین علمین، شیخ الرّئیس ۶۴] ابو علی سینا و خواجه نصیر الدّین طوسی ۶۵] در

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹۶

برابر مشهور، کلامی دارند که مرحوم صاحب فصول توهّم کرده است آن کلام منطبق با این است که در موضوع له الفاظ «اراده» مدخلیّت دارد.

توضیح ذلک: مشهور گفته‌اند دلالت لفظ بر معنا تابع وضع است «الدّلالة تابعة للوضع» مرحومین علمین فرموده‌اند الدّلالة تتبع الارادة:» دلالت، تابع اراده است نه وضع، تا اراده‌ای نباشد دلالت لفظ بر معنا تحقّق پیدا نمی‌کند.

صاحب فصول «ره» فرموده اینکه مرحومین علمین گفته‌اند دلالت، تابع اراده است لابد می‌خواهند بگویند اراده در موضوع له لفظ، دخالت دارد و تا اراده‌ای نباشد معنای موضوع له کامل نمی‌شود و الا وجهی ندارد که دلالت تابع اراده باشد.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: مطلب، آن‌طوری که صاحب فصول توهّم کرده‌اند نمی‌باشد و کلام مرحومین علمین را نمی‌توان به دخالت اراده در موضوع له مرتبط نمود.

بیان ذلک: دلالت، بنا بر اعتباری بر دو قسم است.

الف: دلالت تصوّریّه: عبارت است از انتقال به معنا به سبب شنیدن لفظ، این دلالت، قهری است و متوقّف بر چیزی جز علم به وضع نمی‌باشد خواه لافظ، عاقل باشد یا مجنون، ممیّز باشد یا غیر ممیّز و یا حتّی اگر انسان، لفظی را از ضبط صوت بشنود دلالت مذکور تحقّق پیدا می‌کند.

ب: دلالت تصدیقیّه: هنگامی که انسان، لفظی را می‌شنود، معنائی به ذهنش می‌آید، حال یک مرحله بالاتر را می‌خواهیم اثبات کنیم که آن معنا مراد و متعلّق اراده متکلّم بوده است پس دلالت تصدیقیّه، معنایش تصدیق به این است که معنای لفظ

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹۷

إن قلت: علی هذا، یلزم أن لا یکون هناک دلالة عند الخطأ، و القطع بما لیس بمراد، أو الاعتقاد[۶۶] بإرادة شیء، و لم یکن له من اللفظ مراد [۱].

مسموع، متعلّق اراده متکلّم قرار گرفته البتّه دلالت تصدیقیّه، شرائطی دارد مثلا اگر از فرد مجنونی چیزی بشنوید، نمی‌توانید بگوئید

دلالت در کار است بلکه بایـد احراز نمائید که متکلّم در مقام افهام بوده آری اگر فرد عاقل مختار و متوجّه در مقام بیان مراد، لفظی را اطلاق نمود به دنبالش دلالت تصدیقیّه محقّق می‌شود این دلالت در مورد اقرار، انکار ایمان، کفر و سایر آثار شرعیّه و عرفیّه منشأ اثر است.

اکنون ببینیم مقصود مرحومین علمین از جمله «الدّلالة تتبع الارادة» چیست؟

اگر مقصودشـان از جمله مـذکور، این بوده که دلالـت تصوّریّه، تابع اراده است، در این صورت، حق با صاحب فصول «ره» است امّا کلام آن دو بزرگوار، ناظر به دلالت تصوّری نیست بلکه مربوط به دلالت تصدیقی است و خواستـه‌اند، بفرمایند که اگر شـما لفظی را شـنیدید و خواستیـد به وسیله دلالـت تصـدیقی معنـای آن لفـظ را بر گردن متکلّم بار کنیـد، این تابع اراده است و تا متکلّم اراده نکرده باشد نمی‌توانید معنا را بر متکلّم تحمیل کنید.

البتّه واضـح است که هر مقـام اثباتی متفرّع بر مقام ثبوت است تا واقعیّتی نباشـد اثبات آن واقعیّت، مفهوم نـدارد تا مکشوفی نباشـد، کشف آن معنا ندارد تا اراده‌ای هم نباشد نمی‌توان گفت آن معنا مراد متکلّم است.

خلاصه اینکه مقصود مرحومین علمین این است که دلالت تصدیقی تابع اراده است نه دلالت تصوّری و لذا صحیح است که بگوئیم «الدّلالة التّصدیقیّة تتبع الارادة» و توهّم صاحب فصول «ره» بی‌مورد است.

[۱]- اشکال: شما گفتید دلالت تصدیقیّه تابع اراده است ما مواردی را به شما

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۹۸

قلت: نعم لا یکون حینئذ دلالة، بل یکون هناک جهالة و ضـلالة، یحسـبها الجاهل دلالة، و لعمری ما أفاده العلمان من التّبعیّة- علی ما بیّناه- واضـح لاـ محیص عنه، و لاـ یکـاد ینقضـی تعجّبی کیف رضـی المتوهّم أن یجعـل کلامهما ناظرا إلی ما لا ینبغی صـدوره عن فاضل، فضلا عمّن هو علم فی التّحقیق و التّدقیق؟! [۱].

معرّفی می‌نمائیم که دلالت تصدیقیّه موجود هست ولی اصلا اراده‌ای در میان نیست.

الف: گاهی شما می‌دانید که متکلّم در صدد بوده است که این خبر و این جمله را بگوید «جاءنی زید» امّا بدون توجّه گفت «جاءنی عمرو» در این فرض، به دلالت تصـدیقیّه، مجیء عمرو را برعهـده او بار می‌کنید درحالی‌که اصـلا اراده متکلّم به مجیء عمرو، تعلّق نگرفته است.

ب: گاهی متکلّم، جمله‌ای می‌گوید ولی اصـلا معنای آن را اراده نکرده است لکن شما خیال می‌کنید که او اراده‌ای دارد و تصدیق می‌کنیـد که آن معنا مراد متکلّم است و در نتیجه، به دلالت تصـدیقیّه، آن معنا را بر متکلّم تحمیل می‌کنیـد و حال آنکه اراده‌ای در میان نبوده است.

[۱]- جواب: در مواردی که اشـتباهی در میان است خواه از ناحیه متکلّم یا مخاطب، اصلا دلالت تصدیقیّه مطرح نیست بلکه جهالت در میـان است منتهـا جهـالتی که صورت دلاـلت پیـدا کرده ولی باطنـا دلاـلتی نیست- نه دلالت تصـدیقیّه و نه دلالت تصوّریه‌ای که ارتباط به متکلّم پیدا کند-

خلاصه: ما هم ماننـد مرحومین علمین قبول داریم که دلالت تصـدیقیّه، تابع اراده است ولی بحث ما در دلالت تصـدیقیّه نیست بلکه در دلاـلت تصوّریّه و در معنـای موضوع له و مسـتعمل فیه است و گفتیم اراده در معنـای موضوع له مـدخلیّتی نـدارد و کلاـم آن دو بزرگوار شاهدی بر خلاف این مطلب نمی‌باشد.

«و لعمری ما افاده العلمان من التّبعیّة علی ما بیّناه واضح لا محیص عنه و لا یکاد ینقضی

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۹۹

السّادس: لا وجه لتوهّم وضع للمركّبات، غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادّها، في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكرا) شخصيّا، و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيّا، و منها خصوص هيئات المركّبات الموضوعة لخصوصيات النّسب و الإضافات، بمزاياها الخاصّة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيّا؛ بداهة أنّ وضعها كذلك و اف بتمام المقصود منها، كما لا يخفى، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها [۱].

تعجّبی کیف رضی المتوهّم أن يجعل کلامهما ناظرا الی ما لا ينبغی صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم فی التّحقيق و التّدقيق».

امر ششم «وضع» مركّبات

[۱]- سؤال: «وضع» مركّبات يعنی جملات اسميّه و فعليّه به چه کيفيّتی است؟

جواب: ابتداء «وضع» يک جمله اسميّه را مورد تجزيه و تحليل قرار می‌دهيم تا پاسخ سؤال مذکور، مشخّص شود.

جمله اسميّه «زيد قائم» را در نظر می گيريم تا ببينيم در آن جمله چند «وضع» ملحوظ شده است.

جمله مذکور، مرکّبی است که دارای مفرداتی می‌باشد که آن مفردات، دارای، «وضع» هائی به شرح زير است:

الف: ۱- «زيد»- زاء، ياء و دال- که مبتداء است دارای «وضع» شخصی می‌باشد يعنی مادّه مذکور برای فرد خاصّی وضع شده است.

ب: ۲ و ۳- «قائم» هم دارای دو «وضع» به شرح زير است و مستفاد از عبارت

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۰۰

مصنّف «ره» اين است که آن دو وضع، شخصی است نه نوعی زيرا هر چيزی که مادّه معيّن يا هيئت معيّنی در آن دخالت داشته باشد عنوان وضع شخصی پيدا می کند.

مادّه «قيام»- در هر هيئتی- به معنای ايستادن دارای وضع شخصی است نه نوعی.

و همچنين هيئت «فاعل» و «قائم» که اسم فاعل است و دلالت بر صدور و تحقّق فعل می کند- در ضمن هر مادّه‌ای باشد-.

يادآوری: البتّه واضح است که «زيد» و «قائم» مرفوعا به عنوان مبتداء و خبر دارای «وضع» می‌باشند- کلّ مبتداء مرفوع و ...-

ج: ۴- هيئت جمله اسميّه يعنی قضيّه حمليّه مذکور هم مسلّما دارای «وضع» می‌باشد و پوشيده نيست که جمله حمليّه را برای حمل محمول بر موضوع وضع کرده‌اند که با حمل «قائم» بر «زيد» هيئت جمله اسميّه تشکيل می‌شود و الا اگر چنين وضعی نداشته باشد و شما زيد و قائم را کنار يکديگر قرار دهيد معنای جديدی غير از معنای مفردات آن حاصل نمی‌شود لذا قضيّه حمليّه به صورت مبتداء و خبر «وضعی» دارد که مسلّما نوعی هم هست نه شخصی چون مادّه و هيئت خاصّی در آن دخالت ندارد و موضوع آن قضيّه می‌تواند زيد، يا عمرو يا بکر و يا غير از آنها باشد و همچنين محمول آن می‌تواند «قائم» يا «نائم» و جز آن واقع شود.

تذکّر: هيئات، دارای خصوصيّات و مزايائی از قبيل افاده تأکيد، حصر و امثال آنها می‌باشند که دارای وضع نوعی هستند.

يادآوری: طبق تقسيمی که ما برای جمله «زيد قائم» داشتيم تاکنون چهار وضع برای آن تصوّر کرده‌ايم.

سؤال: در جمله اسميّه مذکور بعد از آنکه تک‌تک مواد و همچنين مجموع مواد- جمله اسميّه، يعنی مرکّب- دارای وضع بودند، آيا يک وضع پنجمی هم به مجموع

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۰۱

مع استلزامه الدّلالة على المعنى: تارة بملاحظة وضع نفسها[۶۷]، و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها[۶۸]، و لعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدّة [ها] غير وضع الموادّ، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كلّ واحد منهما [۱].

مرکّب یعنی هیئت و مادّه تعلّق گرفته است؟

جواب: در جمله اسمیّه مذکور، علاوه بر «وضع» هائی که نام بردیم نیازی به وضع پنجم که به مجموع مرکّب، تعلّق گرفته باشد، وجود ندارد و دو دلیل برای آن ذکر می‌کنیم.

الف: بی‌جهت لفظی را برای معنائی وضع نمی‌کنند بلکه باید نیاز به وضع، احساس شود تا واضع، لفظی را برای معنائی قرار دهد یا هیئتی را برای افاده مقصودی وضع نماید.

در جمله «زید قائم» با وجود چهار وضعی که ذکر کردیم، نیازی به وضع پنجم باقی نمی‌ماند و همان ترکیب جمله اسمیّه تمام مقصود متکلّم را ایفاء می‌نماید و لذا چون معنائی معطّل نمانده است، می‌گوئیم احتیاجی به وضع دیگر نداریم.

[۱]- ب: اگر «وضع» پنجمی در جمله اسمیّه مذکور در میان باشد به وسیله آن، چه مطلبی را می‌خواهید افاده کنید؟ لابد مجموع همان چیزی را که چهار وضع اوّل دلالت کرد می‌خواهید بیان کنید.

لازمه کلام شما این است که وقتی جمله «زید قائم» را اطلاق می‌کنید، آن جمله دو مرتبه بر مفاد خود دلالت نماید به شرح زیر:

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۰۲

الف- یک مرتبه بر حسب آن چهار وضع اوّل دلالت بر معنای خود می‌کند.

ب- بار دیگر هم به حسب آن وضع پنجمی که به مجموع مرکّب تعلّق گرفته دلالت بر مفاد خود می‌کند.

آیا با شنیدن جمله «زید قائم» دو مرتبه به معنا انتقال پیدا می‌کنید؟ وجدانا چنین نیست.

خلاصه: در مرکّبات وضعی به مجموع مادّه و هیئت من حیث المجموع تعلّق نگرفته است.

تذکّر: مثال ما در مورد جمله اسمیّه بود که تمام مطالب در جمله فعلیّه هم جاری می‌شود مثلا شما جمله «ضرب عمرو بکرا» را در نظر بگیرید: مادّه ضرب، هیئت ضرب، بکر و عمرو هرکدام به تنهائی دارای «وضع» می‌باشند ضمنا هیئت جمله فعلیّه هم دارای یک وضع نوعی است و طبق بیان ما جمله مذکور دارای پنج «وضع» هست لذا دیگر نیازی به «وضع» ششمی که به مجموع مرکّب یعنی هیئت و مواد من حیث المجموع تعلّق گرفته باشد، دیده نمی‌شود.

قوله «و لعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلک ...».

مصنّف «ره» در صدد توجیه عبارات موهمه یعنی تعلّق وضع به مجموع مرکب هستند که:

مقصود از آن عبارات، این است که: مثلا- در جمله «زید قائم» علاوه بر اینکه زید و قائم مادّتا و هیئتا- به‌نحوی که توضیح دادیم- دارای «وضع» هستند، یک «وضع» چهارمی هم دارند که به هیئت جمله اسمیّه تعلّق گرفته است که در این صورت، کلام آنها با عقیده ما منطبق است و اختلافی در میان نیست.

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۰۳

السّابع: لا یخفی أنّ تبادر المعنی من اللفظ، و انسباقه إلی الذّهن من نفسه- و بلا قرینة[۶۹]- علامة کونه حقیقة فیه؛ بداهة أنّه لو لا وضعه له، لما تبادر [۱].

و لا یقال: کیف یکون علامة؟ مع توقّفه علی العلم بأنّه موضوع له، کما هو واضح، فلو کان العلم به موقوفا علیه لدار [۲].

امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی

۱- تبادر

[۱]- تبادر و پیشی گرفتن معنا به ذهن سامع از «نفس» لفظ،- بدون قرینه حالیه یا مقالیّه- علامت استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

گاهی انسان لفظی را می‌شنود که آن لفظ، معانی متعدّد دارد امّا از میان آن معانی یک معنا زودتر به ذهن سبقت می گیرد که این تبادر است و دلیل بر حقیقت می‌باشد مثلا با شنیدن لفظ اسد، حیوان مفترس به ذهن انسان تبادر می‌نماید و نکته این مسئله، این است که علاقه وضعی مطرح است یعنی لفظ اسد برای آن معنا وضع شده لذا علقه وضعی اقتضاء می کند که آن معنا از بین سایر معانی در ذهن متبادر شود. لذا تبادری که منشأ آن شهرت یا امثال آن باشد، علامت حقیقت نیست.

[۲]- اشکال: تبادر برای چه کسی و نزد چه فردی علامت حقیقت است به عبارت دیگر:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۰۴

فإنّه یقال: الموقوف علیه غیر الموقوف علیه، فإنّ العلم التّفصیلی- بکونه موضوعا له- موقوف علی التّبادر، و هو موقوف علی العلم الإجمالی الارتکازی به، لا التفصیلی، فلا دور. هذا إذا کان المراد به التّبادر عند المستعلم، و أمّا إذا کان المراد به التّبادر عند أهل المحاورهٔ، فالتّغایر أوضح من أن یخفی [۱].

آیا تبادر برای کسی که به معنای حقیقی آشناست، علامت استعمال لفظ در معنی حقیقی است یا برای غیر آشنا؟

اگر انسان، قبل از شنیدن لفظ، معنای حقیقی را بداند که نیازی ندارد تا با تبادر معنای حقیقی را کشف کند و اگر معنای حقیقی را نداند، هر قدر، لفظی را بشنود چیزی به ذهن او سبقت نمی گیرد.

مثلا ما با معنای بعضی از لغات، اجنبی هستیم و هر قدر، آن الفاظ را بشنویم چیزی به ذهن ما تبادر نمی کند و همچنین اگر در برابر کسی که معنای اسد را نمی‌داند هزار مرتبه کلمه اسد را تکرار کنیم شاید او فکر کند که ما مشغول ذکر و دعا هستیم و چیزی به ذهن او تبادر نمی کند بنابراین لابد می گوئید انسان باید با معنا آشنائی قبلی داشته باشد تا تبادری محقّق شود. اینجاست که می گوئیم این مطلب، مستلزم دور است.

بیان دور: شما از تبادر چه استفاده‌ای می کنید؟

از راه تبادر می‌خواهیم معنای حقیقی را دریابیم بنابراین علم شما به معنای حقیقی بر تبادر متوقّف است و از طرفی تبادر هم متوقّف بر علم به معنای حقیقی است و اگر آشنائی قبلی نداشته باشید از شنیدن لفظ، چیزی به ذهن شما متبادر نمی‌شود لذا:

علم شما به معنای حقیقی- از راه تبادر- توقّف بر تبادر دارد، تبادر هم توقّف بر علم شما به معنی حقیقی دارد پس: علم شما به معنای حقیقی توقّف بر علم شما به معنای حقیقی دارد و هذا دور صریح.

[۱]- جواب: الف: بین دو علم مذکور، تفاوت است یعنی یکی علم تفصیلی و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۰۵

دیگری علم اجمالی است آن‌هم غیر از علم اجمالی و تفصیلی معهودی که در بحث برائت و اشتغال خواندیم و گفتیم مثلا گاهی انسان تفصیلا می‌داند که ظرف «الف» خمر است و گاهی هم اجمالا می‌داند که یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و ...

امّا علم اجمالی و تفصیلی در محلّ بحث: گاهی انسان مطلبی را می‌داند و در ارتکازش ثابت است امّا توجّهی به علم و ارتکاز خود ندارد بلکه باید مقداری تأمّل و فکر کند تا به آن مطلب توجه پیدا کند که ما آن علم را علم اجمالی ارتکازی می‌دانیم و در مقابلش علم تفصیلی است یعنی مطلبی را می‌داند و خصوصیّاتش در ذهن، حاضر است.

در محلّ بحث، فرض کنید در ارتکاز انسان هست که معنای اسد عبارت است از حیوان مفترس امّا توجّهی به علم اجمالی ارتکازی خود ندارد و باید طریقی برای توجّه به آن پیدا کند که گاهی انسان با تفکّر و تأمّل به آن راه می‌یابد امّا گاهی به جای فکر از راه

تبادر به علم ارتکازی خود توجّه پیدا می‌کند به این کیفیّت که هنگامی که لفظ اسد را می‌شنود او از میان تمام معانی آن، فقط حیوان مفترس به ذهنش سبقت می‌گیرد.

سؤال: چرا حیوان مفترس به ذهن تبادر می‌نماید؟

جواب: به خاطر آن علم اجمالی ارتکازی قبلی و به خاطر آن علم نهانی قبلی، حیوان مفترس به ذهن انسان سبقت می‌گیرد لکن همان‌طور که گفتیم قبل از شنیدن لفظ اسد، توجّهی به آن علم نهانی و ارتکازی نداشته ولی با شنیدن لفظ اسد «حیوان مفترس» به ذهن سبقت می‌گیرد و در نتیجه، علم تفصیلی حاصل می‌شود که موضوع له آن، همین معنای متبادر است بنابراین می‌گوئیم:

علم تفصیلی به معنای حقیقی متوقّف بر تبادر، است و تبادر متوقّف بر علم اجمالی ارتکازی است و نتیجه، این می‌شود که علم تفصیلی انسان، متوقّف بر علم ارتکازی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۰۶

ثمّ إنّ هذا فیما لو علم استناد الانسباق إلی نفس اللفظ، و اما فیما احتمل استناده الی قرینهٔ، فلا یجدی أصالهٔ عدم القرینهٔ فی إحراز کون الاستناد إلیه، لا إلیها- کما قیل ۷۰]- لعدم الدّلیل علی اعتبارها إلا فی إحراز المراد، لا الاستناد [۱].

انسان باشد و هیچ اشکالی ندارد که علم تفصیلی، متوقّف بر علم اجمالی ارتکازی باشد و مستلزم «دور» هم نمی‌باشد.

ب: مصنّف در این بخش، مسأله تبادر را به نحو دیگری مطرح نموده‌اند که:

تبادری که نزد اهل محاوره حاصل می‌شود، علامت حقیقت در نزد شخص جاهل به وضع می‌باشد.

توضیح ذلک: فرضا ما هیچ‌یک از معانی «ماء» را نمی‌دانیم امّا وقتی به فردی که اهل لسان و آشنای به لغات است می‌گوئیم «جئنی بالماء» و او برای ما آب را حاضر می‌کند، کشف می‌کنیم که معنای ماء، عبارت است از آب لذا علم من به معنای حقیقی ماء توقّف بر تبادر معنای ماء در ذهن آن فرد آشنا به زبان عربی دارد و در نتیجه: علم من به معنی حقیقی از راه علم او به معنای حقیقی پیدا شده است.

[۱]- یکی از نکات مهم در مورد تبادر، این است که باید احراز کنیم که تبادر مربوط به خود لفظ است و قرینه‌ای در میان نبوده و این مسئله از سه حالت خارج نیست.

۱- گاهی یقین داریم تبادر، مستند به حاقّ لفظ است که در این صورت، تبادر، علامت حقیقت است.

۲- گاهی یقین داریم که تبادر، مستند به خود لفظ نیست بلکه بر اثر وجود قرینه حاصل شده در این صورت، تبادر بی‌اثر است و نشانه حقیقت نیست.

۳- امّا اگر ندانستیم که تبادر، مستند به نفس لفظ است یا به کمک قرینه‌ای حاصل

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۰۷

ثمّ إنّ عدم صحّهٔ سلب اللفظ- بمعناه المعلوم المرتکز فی الذّهن اجمالا کذلک- عن معنی تکون علامهٔ کونه حقیقهٔ فیه، کما أنّ صحّهٔ سلبه عنه علامهٔ کونه مجازا فی الجملهٔ[۷۱].

شده است در این صورت: قولی هست که می‌گوید اصالت عدم قرینه را ضمیمه تبادر می‌کنیم، و از راه این اصل ثابت می‌نمائیم که تبادر، مستند به خود لفظ بوده است و قرینه‌ای مطرح نبوده. مصنّف «ره» فرموده‌اند کلام مذکور، مردود است زیرا:

اصالت عدم قرینه یک اصل عقلائی است و اصلی نیست که «لا تنقض الیقین بالشّک» بتواند به آن کمک کند و عقلاء در موارد شک در قرینه، اصل مذکور را بکار نمی‌گیرند اینجاست که ما به عقلاء مراجعه و سؤال می‌کنیم که شما در چه مواردی به اصل

مذکور رجوع می‌کنید پاسخی که آنها می‌دهند این است که:

در مواردی که در مراد متکلّم شک داشته باشیم از اصالت عدم قرینه کمک می‌گیریم مثلا اگر متکلّمی بگوید «رأیت اسدا» و ما موضوع له اسد را هم بدانیم که حیوان مفترس است امّا ندانیم که مراد متکلّم، معنای حقیقی اسد است یا مجازی، در این صورت، اصالت عدم قرینه را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم او معنای حقیقی اسد را اراده کرده است.

امّا در مواردی که مراد متکلّم معلوم است و می‌دانیم او از این لفظ، حیوان مفترس را اراده کرده است امّا نمی‌دانیم به صورت حقیقت، اراده نموده یا مجاز- نمی‌دانیم تبادر، مستند به خود لفظ بوده یا به کمک قرینه حاصل شده- در این صورت، عقلاء به اصالت عدم قرینه، اعتناء نمی‌کنند.

خلاصه: در مواردی که شک دارید که آیا تبادر به خود لفظ، مستند است یا به کمک قرینه حاصل شده نمی‌توان اصالت عدم قرینه را جاری کرد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰۸

و التّفصیل: إنّ عدم صحّة السّلب عنه، و صحّة الحمل علیه بالحمل الأوّلی الذّاتی، الذی کان ملاکه الاتّحاد مفهوما، علامة کونه نفس المعنی، و بالحمل الشّائع الصّناعی، الذی ملاکه الاتّحاد وجودا، بنحو من أنحاء الاتّحاد، علامة کونه من مصادیقه و أفراده الحقیقیّة[۷۲].

کما أنّ صحّة سلبه کذلک علامة أنّه لیس منها [منهما] و إن لم نقل بأنّ إطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة، بل من باب الحقیقة، و إن التّصرف فیه فی أمر عقلی، کما صار إلیه السّکاکی [۱].

۲- صحّت حمل- عدم صحّت سلب-

[۱]- یکی دیگر از راههای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی را صحّت حمل و یا به عبارت دیگر، عدم صحّت سلب ذکر کرده‌اند و همچنین صحّت سلب را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از حقیقی برشمرده‌اند قبل از توضیح دو عنوان مذکور به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه: در قضایای حملیّه باید بین موضوع و محمول نحوه‌ای از اتّحاد برقرار باشد که اتّحاد مذکور به انحاء مختلفی می‌باشد.

الف: اتّحاد مفهومی: گاهی موضوع و محمول مفهوما متّحدند یعنی آنچه که از موضوع فهمیده می‌شود با مطلبی که از محمول فهمیده می‌شود، اتّحاد دارند مانند انسان

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰۹

و بشر- هنگامی که بشر را بر انسان حمل می‌کنیم-

تذکّر: در مواردی که اتّحاد مفهومی موجود است، لا محاله اتّحاد ماهیّتی و اتّحاد وجودی هم تحقّق دارد مانند مترادفین- ما یفهم من کلمة الانسان عین ما یفهم من کلمة البشر-

ب: اتّحاد ما هوی: گاهی موضوع و محمول، اتّحاد مفهومی ندارند بلکه از نظر ماهیّت، متّحد هستند و شاید از نظر مفهوم، بین آن دو، مغایرت باشد مثلا شما در علم منطق در تعریف انسان می‌گوئید «الانسان حیوان ناطق» در این صورت، شما ماهیّت و جنس و فصل انسان را بیان می‌کنید و الا مفهوم انسان با مفهوم «حیوان ناطق» مغایرت دارد، البتّه، نه مغایرت، به معنای منافات بلکه مقصود این است که وقتی شما کلمه انسان را می‌شنوید «حیوان ناطق» به ذهن شما خطور نمی‌کند یا اینکه اگر «حیوان ناطق» را بشنوید کلمه انسان به ذهن شما نمی‌آید و شاهدش هم این است که اگر شما بین مردم بازار و عرف که منطق نخوانده و از ماهیّت انسان

اطلاع ندارنـد، عنوان «انسان» یا «حیوان ناطق» را اطلاق کنید آنها از دو عنوان مذکور، یک شـیء، اسـتفاده نمی‌کنند. البتّه همان‌طور که گفتیم ماهیّت انسان، همان «حیوان ناطق» است که جنس آن «حیوان» و فصلش «ناطق» است.

یـادآوری: اگر از نظر ماهیّت، بین دو چیز، اتّحاد برقرار بود، لا محاله از نظر وجود هم متّحـد هسـتند و نمی‌شود بین دو شـیء، اتّحاد مـاهوی موجود امّا اتّحاد وجودی مفقود باشـد. انسان و «حیوان ناطق» از نظر وجود کاملا متّحدنـد، هر فردی عنوان انسان پیـدا کنـد، عنوان حیوان ناطق را هم دارا می‌باشد.

ج: اتّحـاد وجـودی: گـاهی بین موضـوع و محمول، نه اتّحـاد مـاهوی برقرار است و نه اتّحـاد مفهومی بلکه وجودا بین آن دو، اتّحـاد هست مانند «زید ابیض» و «زید عالم»

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱۰

بین زید و ابیض نه از نظر ماهوی اتّحاد هست و نه از نظر مفهوم امّا از جهت وجود خارجی بین آنها اتّحاد برقرار است یعنی در عالم خارج، موجودی است که هم عنوان «زید» بر او منطبق است و هم عنوان «ابیض».

تـذکّر: اتّحاد وجودی انواعی دارد گاهی از قبیل «زیـد ضارب» می‌باشـد و علّت این که «ضارب» با «زیـد» متّحـد شده، این است که «ضرب» از «زید» صادر شده است- صدر منه الضّرب- این نوع اتّحاد را اتّحاد «صدوری» می‌نامند.

گـاهی هم اتّحـاد از قبیل «هـذا الجسم ابیض»، هست که مبـدأ و مصـدر، حالّ بر موضوع شـده یعنی «بیاض» عرضـی است که حالّ و عارض بر جسم شده و آن جسم، محلّ بیاض است.

گاهی هم اتّحاد از قبیل «زید مالک» می‌باشد مثلا زید، کتابی را ابتیاع می‌کند و ما عنوان «مالک» را بر او حمل می‌کنیم و می‌گوئیم بین زید و «مالک» اتّحاد وجودی برقرار است امّا نحوه اتّحادش این‌چنین نیست که ملکیّت از زید، صادر شده باشد یا ملکیّت بر زید حلول کرده باشـد بلکه عنوان اتّحاد اعتباری و انتزاعی دارد که بعد از ابتیاع کتاب، عنوان مالکیّت برای او محقّق می‌شود و در نتیجه، عنوان «مالک» بر زید منطبق می‌شود.

خلاصه: در قضایـای حملیّه بایـد بین موضوع و محمول نحوه‌ای اتّحـاد برقرار باشـد و چنـانچه هیـچ نوع اتّحادی حتّی اتّحاد وجودی ثابت نباشد، نمی‌توان قضیّه حملیه تشکیل داد.

لازم به تذکّر است که در قسم اوّل و دوّم ۷۳] از قضایای حملیّه «حمل اوّلی ذاتی»

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱۱

محقّق است و در قسم اخیر که فقط اتّحاد وجودی بین موضوع و محمول ثابت بود، «حمل شایع صـناعی» تحقّق دارد و اکثر قضایای حملیّه از قسم اخیر هستند- لأنّه هو الشّائع فی الاستعمال المتعارف فی صناعهٔ العلوم-

ارتبـاط مقـدّمه بـا اصـل مطلب: یکی از علائم اسـتعمال لفظ در معنای حقیقی این است که بتوان قضـیه حملیه تشـکیل داد- صـحّت حمل-

بیان ذلک: مثلا در ذهن شما یک معنای اجمالی ۷۴] ارتکازی راجع به کلمه اسد هست یعنی در فکر شـما بین اسد و حیوان مفترس اجمالاـ یـک ارتبـاط ارتکـازی ثـابت است امّـا می‌خواهیـد بفهمیـد که آیـا لفظ اسـد را برای حیوان مفترس وضع کردهانـد و حیوان مفترس، معنای حقیقی اسـد است یا نه در این صورت یک قضـیّه حملیّه تشـکیل می‌دهید و می‌گوئید «الحیوان المفترس اسد» سپس دقّت می‌کنیـد و متوجّه می‌شویـد که قضـیّه حملیّه مـذکور، صادق است نه کاذب و از این طریق کشف می‌کنیـد که کلمه اسد برای حیوان مفترس وضع شده و موضوع له اسد، حیوان مفترس است.

و در مقابـل آن، یـک قضـیّه سالبه تشـکیل می‌دهیـد به این کیفیّت که: شـما مکرّر شـنیده‌اید که لفظ اسـد را بر رجل شـجاع اطلاق می‌کنند امّا نمی‌دانید که مرد شـجاع معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی، در این حالت یک قضیّه حملیّه سالبه تشکیل می‌دهید

و می گوئید «الرّجل الشّجاع لیس باسد» بعد از کمی دقّت متوجّه می‌شوید که قضیّه سالبه مذکور، صادق است و از این طریق کشف می کنید که رجل شجاع معنای حقیقی لفظ اسد نیست بلکه معنای مجازی آن است.

نکته: قبلا توضیح دادیم که در قضایای حملیّه، دو نوع حمل داریم: الف: حمل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۲

اوّلی ذاتی ب: حمل شایع صناعی، برای تشخیص معنای حقیقی که گفتیم قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهیم، اگر «حمل» ما حمل اوّلی ذاتی باشد- که بین موضوع و محمول یا اتّحاد مفهومی یا اتّحاد ماهوی برقرار است به‌نحوی که بیان کردیم- در این صورت کشف می کنیم که معنای حقیقی اسد، همان موضوع قضیّه حملیّه است به عبارت دیگر، درمی‌یابیم که موضوع له لفظ اسد- که محمول قضیّه است- همان است که شما در موضوع قضیّه حملیّه قرار داده‌اید- الحیوان المفترس- امّا اگر قضیّه حملیّه به نحو حمل شایع صناعی بود، دیگر کشف نمی کنیم که معنای موضوع با محمول یکی است بلکه متوجّه می‌شویم که موضوع قضیّه حملیّه یکی از مصادیق حقیقی محمول است ۷۵] مانند قضیّه «زید انسان» که حمل شایع صناعی دارد و ما از قضیّه مذکور هیچ‌گاه کشف نمی کنیم که لفظ انسان برای زید وضع شده- موضوع له لفظ انسان، زید نیست- بلکه در می‌یابیم که زید یکی از مصادیق حقیقیه معنای انسان است و اگر از مصادیق حقیقی معنای انسان نمی‌بود، نمی‌توانستیم بگوئیم «زید انسان» همان‌طور که در نظیرش: اگر زید، یک رجل شجاع باشد، آیا می‌توانیم یک قضیّه حملیّه تشکیل دهیم و بگوئیم «زید اسد»؟ خیر! بلکه می‌توانیم بگوئیم «زید لیس بأسد» لذا می گوئیم قضیّه «زید انسان» با «زید لیس باسد» هر دو صادق است و زید، مصداق حقیقی معنای انسان و در جمله دوّم با اینکه زید، کمال شجاعت را دارد امّا مصداق حقیقی اسد نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۳

خلاصه: اگر قضیّه حملیّه به نحو حمل اوّلی ذاتی باشد، کشف می کنیم که موضوع له لفظ محمول ما همان است که در قضیّه حملیّه، موضوع قرار داده‌ایم و چنانچه به نحو حمل شایع صناعی باشد، کشف می کنیم که موضوع در قضیّه حملیّه یکی از مصادیق حقیقی محمول است.

نتیجه: یکی از طرقی که ما را به تشخیص معنای حقیقی راهنمائی می کند عبارت است از قضیّه حملیّه و صحّت حمل و به عبارت دیگر عدم صحّت سلب.

و یکی از راههائی که ما را به سوی معنای مجازی هدایت می‌نماید عبارت است از صحّت سلب منتها در صحّت سلب هم، حمل بر دو گونه تصوّر می‌شود الف: حمل اوّلی ذاتی ب: حمل شایع صناعی به همان کیفیّتی که در صحّت حمل بیان کردیم.

قوله «و ان لم نقل بانّ اطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة ...».

در علم بیان در بحث استعاره- مجازی که به علاقه مشابهت باشد- بین مشهور و سکّاکی اختلاف نظر است.

مشهور می گویند اگر کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال کنید مجاز در کلمه و مجاز در تعبیر به کار برده‌اید امّا سکاکی معتقد است که در این قبیل موارد، مجاز در کلمه تحقّق ندارد و تصرّفی در کلمه اسد و استعمال اسد نمی کنیم بلکه اسد را در معنای حقیقی خودش استعمال می کنیم منتها آن معنا را بر حسب ادّعاء، توسعه می‌دهیم و کلمه اسد را در حیوان مفترس استعمال می‌نمائیم به این ترتیب که می گوئیم دو نوع حیوان مفترس داریم یک قسم آن در جنگل‌ها زندگی می کند که از افراد حقیقیّه حیوان مفترس است و نوع دیگری هم وجود دارد که ادّعاء جزء معنای اسد و ماهیّت اسد قرار می‌دهیم که آن‌هم مصداق برای معنای حقیقی اسد است لذا طبق بیان سکّاکی در یک امر عقلی تصرّف می کنیم و معنای حقیقی را ادّعاء توسعه می‌دهیم و در لفظ اسد هیچ

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۴

و استعلام حال اللفظ، و أنّه حقیقة أو مجاز فی هذا المعنی بهما، لیس علی وجه دائر، لما عرفت فی التّبادر من التّغایر بین الموقوف و

الموقوف علیه، بالإجمال و التّفصیل أو الإضافهٔ الی المستعلم و العالم، فتأمّل جیّدا[۷۶] [۱].

گونه استعمالی در غیر معنای حقیقی صورت نگرفته است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: نزاع بین مشهور و سکّاکی ارتباطی به بحث ما ندارد و ما در قضیّه سالبه «الرّجل الشّجاع لیس باسد» و امثال آن می گوئیم رجل شجاع، مصداق واقعی معنای اسد نمی‌باشد خواه استعمال اسد در رجل شجاع، طبق نظر مشهور، عنوان مجاز در کلمه داشته باشد یا طبق نظر سکّاکی تصرّف در یک امر عقلی باشد و بگوئیم مجاز در اسناد است و ...

بنابراین: عدم صحّت سلب، علامت حقیقت و صحّت سلب، علامت مجاز است.

[۱]- اشکال: شما گفتید به وسیله صحّت حمل، معنای حقیقی را و به وسیله صحّت سلب، معنای مجازی را تشخیص می‌دهیم مستشکلی می گوید:

فرضا شما که معنای اسد را نمی‌دانید چگونه می‌توانید قضیّه حملیّه تشکیل دهید؟

شما که اصلا نمی‌دانید لفظ اسد در لغت برای چه چیز وضع شده، آیا می‌توانید قضیّه حملیّه تشکیل دهید و از طریق صحّت حمل، معنای حقیقی را تشخیص دهید؟

اگر بخواهید قضیّه حملیّه درست کنید، اوّل باید معنای اسد را بدانید زیرا شما که می گوئید «الحیوان المفترس اسد» لفظ اسد را به لحاظ معنای آن، محمول قرار می‌دهید، اگر معنای حقیقی را بدانید نیازی به قضیّه حملیّه ندارید و اگر موضوع له را ندانید با تشکیل قضیّه حملیّه متوجّه نمی‌شوید که آن حمل، صحیح است یا نه و همچنین در صحّت سلب و تشخیص معنای مجازی- این مطلب، مستلزم دور است به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱۵

ثمّ إنّه قد ذکر الاطّراد و عدمه علامهٔ للحقیقهٔ و المجاز أیضا، و لعلّه بملاحظهٔ نوع العلائق المذکورهٔ فی المجازات، حیث لا یطّرد صحّهٔ استعمال اللفظ معها، و إلّا فبملاحظهٔ خصوص ما یصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطّرد کالحقیقهٔ[۷۷]، و زیادهٔ قید (من غیر تأویل ۷۸]) أو (علی وجه الحقیقهٔ[۷۹])، و إن کان موجبا لاختصاص الاطّراد کذلک بالحقیقهٔ، إلا أنّه- حینئذ- لا یکون علامهٔ لها إلا علی وجه دائر[۸۰]،

نحوی که در بحث تبادر[۸۱]، اصل دور و کیفیّت تصوّر آن را بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست-

جواب: مصنّف «ره» همان دو جوابی را که در بحث تبادر بیان کردند در اینجا هم تکرار نموده و چون قبلا به نحو مشروح آن دو جواب را بیان نمودیم، از تکرار آن خودداری می‌نمائیم ۸۲].

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱۶

و لا یتأتّی التّفصّی عن الدّور بما ذکر فی التّبادر هنا، ضرورهٔ أنّه مع العلم بکون الاستعمال علی نحو الحقیقهٔ، لا یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطّراد، أو بغیره [۱].

۳- اطّراد

[۱]- یکی دیگر از طرق تشخیص معنای حقیقی را اطّراد ذکر کرده‌اند و همچنین عدم اطّراد را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از معنای حقیقی برشمرده‌اند.

مصنّف، اطّراد را معنا نکرده‌اند لذا ابتداء اطّراد را توضیح می‌دهیم.

اگر عنوانی و لفظی را در موردی اطلاق کردید- به لحاظ جهت و خصوصیّتی که در آن مورد هست- و سپس دیدید که هرکجا آن خصوصیّت باشد، اطلاق مذکور مانعی ندارد و آن استعمال، یک استعمال جایزی است از آن به اطّراد، تعبیر می‌کنند و آن را علامت حقیقت شمرده‌اند.

مثلا شما عنوان «عالم» را بر زید اطلاق می‌کنید از شما سؤال می‌کنیم که به چه مناسبتی عنوان مذکور را بر او اطلاق کردید در جواب می‌گوئید به علّت واجدیّت علم، عنوان مذکور را بر او اطلاق کردیم سپس ملاحظه می‌کنید که هرکسی دارای خصوصیّت مزبور باشد، می‌توان عنوان «عالم» را به او اطلاق کرد از اینجا کشف می‌کنیم که اطلاق عالم بر زید و بر هرکسی که واجد خصوصیّت علم باشد، به نحو حقیقت است امّا در مقابل آن گاهی لفظی را در یک مورد و برای یک خصوصیّتی استعمال می‌کنید ولی در موارد دیگر با اینکه همان خصوصیّت موجود است، نمی‌توان آن اطلاق را به کار برد و عرف با آن استعمال مخالفت می‌کند مثلا شما کلمه «اسد» را در مورد رجل شجاع بکار می‌برید و عرف می‌گوید به رجل شجاع می‌توان عنوان اسد داد.

سؤال: به چه ملاکی اطلاق مذکور، صحیح است؟

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱۷

جواب: به خاطر اینکه آن رجل با حیوان مفترس در شجاعت شباهت دارد.

سؤال: آیا هرکجا که علاقه مشابهت باشد، می‌توان عنوان اسد را استعمال نمود، فرضا اگر موجودی تنها در قیافه، شباهت به اسد داشته باشد، امّا هیچ بهره‌ای از شجاعت نداشته باشد، می‌توان چنان اطلاقی نمود و آیا عرف با آن استعمال، موافق است؟

جواب: خیر.

از این مسئله کشف می‌کنیم که همان استعمال- اطلاق اسد بر رجل شجاع- هم به نحو حقیقت نبوده، زیرا اگر استعمال مذکور به نحو حقیقت بوده، باید آن اطلاق در تمام موارد مشابه، شایع و مطّرد باشد لذا اگر اطّرادی در میان نبوده، عرف در سایر موارد هم آن استعمال را نمی‌پسندد و ما کشف می‌کنیم که استعمال مذکور، مجازی بوده است که از آن به عدم اطّراد تعبیر می‌کنیم.

مصنّف «ره» در محلّ بحث، اشکالی می‌کنند که تقریبا به صورت توضیح و تفصیل است و آن عبارت است از اینکه:

شما که می‌گوئید اطلاق اسد بر غیر رجل شجاع، اطّراد ندارد و صحیح نیست، چه چیزی را در نظر می‌گیرید؟ آیا نوع و کلّی علاقه مشابهت را منظور می‌نمائید یا مشابهت در شجاعت را؟

اگر کلّی علاقه مشابهت در نظر است، در این صورت، حق با شماست اگر موجودی فقط در قیافه با اسد شباهت داشت، در این صورت، تعبیر و اطلاق اسد بر او صحیح نیست امّا اگر دائره علاقه مشابهت را محدود کردیم و گفتیم منظور، مشابهت در شجاعت است در این فرض می‌توانیم اطراد را درست کنیم و هرکسی و هر موجودی در شجاعت به اسد شباهت داشته باشد، می‌توان عنوان اسد را بر او اطلاق نمود و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱۸

اختصاص به زید، عمرو و بکر ندارد بلکه اگر در حیوانات هم شباهت مذکور باشد، می‌توان عنوان اسد را در آن مورد استعمال نمود لذا می‌گوئیم مجاز هم مانند حقیقت اطّراد پیدا می‌کند- کلّ موجود کان شبیها بالاسد فی الشّجاعهٔ یصحّ اطلاق الاسد علیه- مثل اینکه قبلا گفتیم کلّ موجود کان واجدا لمبدأ العلم یصحّ اطلاق العالم علیه و در نتیجه، همان‌طور که در حقیقت، اطّراد بود در مجاز هم اطّراد پیدا می‌شود و فرقی در این جهت، بین مجاز و حقیقت نیست.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بعضی خواسته‌اند فرقی بیان کنند که:

اطلاق عالم بر هر موجود واجد مبدأ علم به نحو حقیقت می‌باشد و بدون تأویل و تجوّز و مسامحه، صحیح است امّا اطّرادی که شما

از اطلاق اسد تصویر کردید با رعایت علاقه است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند پس شما اطّراد را علامت حقیقت نمی‌دانید بلکه اطّراد خاصّی را اماره حقیقت می‌دانید و آن در موردی است که اطّراد علی وجه الحقیقه باشد یعنی اطّراد علی وجه الحقیقة علامة الحقیقة است، اگر این‌چنین باشد این مطلب مستلزم «دور» است چون شما در صدد هستید که حقیقت بودن را از راه اطّراد، کشف کنید، اوّل به سراغ اطّراد می‌آئید تا شما را به حقیقت راهنمائی کند سپس از شما سؤال می‌کنیم که کدام اطّراد، انسان را به حقیقت راهنمائی می‌کند، جواب می‌دهید اطّرادی که به نحو حقیقت باشد پس علم به حقیقت، بر اطّراد، توقّف دارد و اطّراد هم بر علم به حقیقت متوقّف است- تا اطّراد علی وجه الحقیقه تحقّق پیدا کند- و جوابهائی را که در بحث تبادر و صحّت حمل برای «دور» بیان کردیم در محلّ بحث جاری نیست ۸۳] زیرا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۹

الثّامن: انّه للّفظ أحوال خمسة، و هی: التجوّز، و الاشتراک، و التّخصیص، و النقل، و الإضمار، لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه و بین المعنی الحقیقی، إلا بقرینة صارفة عنه إلیه.

و أمّا إذا دار الأمر بینها، فالأصولیّون، و إن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوها، إلّا أنّها استحسانیّة، لا اعتبار بها، إلّا إذا کانت موجبة لظهور اللفظ فی المعنی، لعدم مساعدة دلیل علی اعتبارها بدون ذلک، کما لا یخفی [۱].

شما گفتید من علائم الحقیقة الاطّراد علی وجه الحقیقة.

اگر شما متوجّه شدید که اطلاق عنوان عالم بر زید، حقیقت است دیگر چه انگیزه‌ای دارید که عمرو، بکر و خالد را تصوّر و به آنها عنوان عالم را اطلاق نمائید تا اطّراد را تصوّر نمائید. شما در همان مرحله اوّل اگر دانستید که اطلاق عالم بر زید با اطلاق اسد بر رجل شجاع فرق می‌کند به این نحو که اطلاق اوّلی به نحو حقیقت و دوّمی به نحو مجاز است و موضوع برای شما مشخّص شد، دیگر چه نیازی به اطّراد و عدم اطّراد دارید درحالی‌که مقصود، این است که ما از راه اطّراد، حقیقت را کشف کنیم وقتی در نفس اطّراد، اطلاق علی نحو الحقیقه مأخوذ شد دیگر نیازی به اطّراد احساس نمی‌شود.

خلاصه: مصنّف نپذیرفتند که اطّراد علامت حقیقت و عدم اطّراد علامت مجاز باشد.

امر هشتم در احوال لفظ- تعارض احوال-

[۱]- مصنّف «ره» در این امر به دو مطلب اشاره نموده‌اند:

۱- برای لفظ، احوال پنج‌گانه‌ای است که عبارتند از مجاز، اشتراک، تخصیص،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۰

نقل و اضمار.

در موارد مذکور اگر امر، دائر شد، بین معنای حقیقی و یکی از موارد پنج‌گانه مزبور.

معنای حقیقی مقدّم است فرضا اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و ندانستیم که او معنای حقیقی لفظ اسد را اراده کرده یا معنای مجازی را در این صورت بلا اشکال معنای حقیقی بر معنای غیر حقیقی تقدّم دارد.

تذکّر: در تمام موارد پنج‌گانه مذکور، معنای حقیقی مقدّم است مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف در میان باشد.

۲- اگر بحث معنای حقیقی مطرح نباشد بلکه امر، بین خود آن معانی- موارد خمسه- دائر شود[۸۴] مثلا لفظی در معنائی استعمال شود ولی ندانیم به صورت مجاز اطلاق شده یا به نحو اشتراک لفظی در این صورت آیا مجاز مقدّم است یا مشترک لفظی بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک لفظی مقدّم است چون مجاز اغلب افرادا و اکثر استعمالا هست و کثرت و اغلبیّت، باعث ترجیح مجاز بر

مشترک لفظی است و عـدّه‌ای گفته‌انـد مشترک لفظی بر مجاز تقدّم دارد زیرا در مشترک لفظی رعایت علاقه لازم نیست به خلاف مجاز که نیاز به مئونه زائده دارد.

و یا اگر مثلا امر، دائر شـد بین مجاز و تخصیص کدام مقدّم است و همچنین اگر فرضا امر، دائر شد بین اشتراک و نقل کدامیک بر دیگری تقدّم دارد و ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۱

التّاسع: إنّه اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشّرعیّة و عدمه علی أقوال ۸۵]، و قبل الخوض فی تحقیق الحال لا بأس بتمهید مقال، و هو: أنّ الوضع التّعیینی، کما یحصل بالتّصریح بإنشائه، کذلک یحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، کما إذا وضع له، بأن یقصد الحکایة عنه، و الدّلالة علیه بنفسه لا بالقرینة، و إن کان لا بدّ

در موارد مذکور برای ترجیح یک طرف بر طرف دیگر، وجوهی را ذکر کرده‌اند امّا مصنّف «ره» فرموده‌اند تمام آن وجوه، استحسانی است و برهان منطقی نمی‌باشد که صلاحیّت ترجیح یک طرف بر طرف دیگر را داشته باشد و وجوه استحسانی افاده قطع و یقین نمی‌کند، بلکه ممکن است سبب ایجاد مظنّه باشد و برفرض که ایجاد مظنّه نماید حجیّت آن ظن، اوّل کلام و بحث است و مظنّه مانند یقین نیست که در تمام موارد، حجیّت داشته باشد بلکه بعضی از افراد ظن، اتّصاف به حجّیّت دارد لذا مصنّف فرموده‌اند در تعارض احوال باید:

اصالت الظّهور را ملاک و میزان قرار داد به این معنا که لفظ در هرکدام از آنها ظهور پیدا کرد، آن ظهور، دارای حجیّت است زیرا اصالة الظّهور یک اصل معتبر عقلائی و دارای پشتوانه است بنابراین اگر آن وجوه استحسانی در حدّی بود که برای لفظ، ظهوری را درست کرد، در این صورت آن را ترجیح می‌دهیم و در غیر این صورت، وجوه استحسانی ارزشی ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۲

- حینئذ- من نصب قرینة، إلا أنّه للدّلالة علی ذلک، لا علی إرادة المعنی، کما فی المجاز، فافهم.

و کون استعمال اللفظ فیه کذلک فی غیر ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر فی المجاز، فلا یکون بحقیقة و لا مجاز، غیر ضائر بعد ما کان ممّا یقبله الطّبع و لا یستنکره، و قد عرفت سابقا، أنّه فی الاستعمالات الشّائعة فی المحاورات ما لیس بحقیقة و لا مجاز [۱].

امر نهم حقیقت شرعیّه

اشاره

[۱]- بحث حقیقت شرعیّه، یکی از مباحث مهم اصولی است قبل از بحث مذکور، مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم.

مقدّمه: قبلا اشاره کردیم که به یک اعتبار، وضع یا تعیینی است یا تعیّنی.

وضع تعیّنی در اثر کثرت استعمال و خودبه‌خود حاصل می‌شود به این معنا که لفظ در معنای مجازی کثرت استعمال، پیدا می‌کند و به حدّی می‌رسد که دیگر نیاز به قرینه ندارد و در نتیجه، لفظ در معنای مجازی عنوان حقیقت پیدا می‌کند.- هنگامی که نیاز آن به قرینه، سلب شود-

امّا وضع تعیینی: الف: گاهی با تصریح به انشاء، حاصل می‌شود فرضا واضع بر کرسی وضع می‌نشیند و لفظی را برای معنائی وضع می‌کند همان‌طور که پدری اسمی را برای نوزاد خود، انتخاب می‌کند، واضع هم می‌گوید لفظ اسد را برای حیوان مفترس و لفظ

ذئب را برای آن حیوان مخصوص وضع نمودم و ...

ب: یک قسم دیگر از وضع تعیینی داریم که کمتر با آن آشنا هستید و آن عبارت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۳

است از اینکه:

فردی لفظی را در معنای مجازی استعمال می‌کند امّا کیفیّت استعمالش مانند استعمال در معنای حقیقی است.

سؤال: کیفیّت استعمال لفظ در معنای حقیقی چگونه است؟

جواب: مصنّف فرموده‌اند این‌چنین است که لفظ را اطلاق می‌کنند و به وسیله آن از معنا حکایت می‌کنند و خود لفظ را به «تنهائی» دالّ بر معنا قرار می‌دهند مثلا وقتی متکلّمی می‌گوید رأیت اسدا در این صورت، لفظ اسد را به تنهائی و بدون نیاز به قرینه، حاکی از معنای حقیقی قرار داده بنابراین، کیفیّت استعمال معنای حقیقی این است که لفظ را به تمام معنا و بدون استمداد از قرینه، دالّ بر معنای حقیقی قرار می‌دهند به خلاف استعمالات مجازی متعارف، اگر متکلّمی گفت رأیت اسدا یرمی و مقصودش از «اسد» مرد شجاع بود در این صورت او لفظ اسد را به تنهائی حاکی از رجل شجاع قرار نداده بلکه لفظ اسد را با کمک قرینه، دالّ بر رجل شجاع قرار داده است چون لفظ اسد به تنهائی از رجل شجاع، حکایت نمی‌کند.

خلاصه: در استعمالات مجازی معمولی لفظ به تنهائی جنبه حکایت و دلالت ندارد به خلاف استعمالات حقیقی که خود لفظ- بدون قرینه- حکایت از معنا می‌کند.

اکنون که نحوه استعمالات متفاوت شد مصنّف «ره» می‌فرمایند که یک قسم از وضع تعیینی این است که:

لفظ را در معنای مجازی استعمال می‌نمایند امّا کیفیّت استعمالش به نحو استعمال در معنای حقیقی است یعنی لفظی را به تنهائی و بدون قرینه، حاکی از معنای مجازی قرار می‌دهند[۸۶] مثل اینکه لفظ صلات را در معنای مجازی استعمال کنند- به این کیفیّت که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۴

نفس لفظ، دلالت بر معنای مجازی کند و در دلالتش نیاز به قرینه نباشد-

سؤال: از کجا ما فی الضّمیر متکلّم را متوجّه شویم؟

جواب: متکلّم، قرینه‌ای می‌آورد که عنوان آن قرینه با قرینه در جمله رأیت اسدا یرمی تفاوت می‌کند به این نحو که «یرمی» و «اسد» مجموعا دلالت بر رجل شجاع می‌کنند امّا قرینه‌ای که در این نوع از وضع تعیینی آورده می‌شود ما را آگاه می‌کند که نفس لفظ به تنهائی در معنای مجازی استعمال شده- معنای مجازی کانّ معنای حقیقی لفظ است- یعنی قرینه مذکور، اماره‌ای بر نحوه استعمال می‌باشد.

لازم به تذکّر است که در هر استعمالی که قرینه‌ای باشد، نباید خیال کرد که آن استعمال، مجازی است بلکه عنوان قرینه‌ها مختلف است مثلا- در مشترک لفظی نیاز به قرینه داریم امّا آن قرینه، معیّنه است در محلّ بحث هم احتیاج به قرینه برای تشخیص کیفیّت استعمال است.

سؤال: به وسیله کدام استعمال، وضع تعیینی درست می‌شود؟

جواب: لازم نیست که همیشه واضع مثلا بر کرسی وضع بنشیند و بگوید «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» بلکه در قسم اخیر از وضعی تعیینی که اکنون توضیح دادیم، اوّلین استعمال، محقّق وضع و به وجود آورنده وضع است و استعمالات دیگر، استعمالات بعد الوضع می‌باشند و شاید در بحث حقیقت شرعیّه بتوانیم چنین وضعی را درست کنیم.

سؤال: استعمال اوّل که محقّق وضع هست، آیا استعمال حقیقی است یا مجازی؟

جواب: هیچ‌کدام، نه لازم است عنوان حقیقت داشته باشد و نه لزومی دارد که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۵

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التّعيينى فى الألفاظ المتداولة فى لسان الشّارع هكذا قريبة جدّا، و مدّعى القطع به غير مجازف قطعا، و يدلّ عليه تبادر[۸۷] المعانى الشّرعيّة منها فى محاوراته [۱].

عنوان مجاز را دارا باشد زیرا ما در امر سوّم، یک قاعده کلّی برای شما بیان کردیم که:

ملاک در صحّت استعمال، حسن استعمال است یعنی هرکجا حسن استعمال باشد، آن استعمال صحیح است و مقیّد به وجود علائق معهوده نیستیم لذا گفتیم گاهی لفظی در نوع یا صنفش استعمال می‌شود امّا نه عنوان حقیقت دارد نه مجاز، نظیر آن مطلب را در محلّ بحث هم ملتزم می‌شویم.

[۱]- اکنون که مقدّمه مذکور برای شما مشخّص شد، اگر کسی ادّعا کند که:

در بحث حقیقت شرعیّه- نسبت به الفاظ[۸۸] متداول در لسان شارع- می‌گوئیم شارع مقدّس، الفاظ صلات، صوم، حج و امثال آنها را در معانی تازه و مستحدثی استعمال کرده، به‌نحوی‌که با استعمال، وضع درست کرده یعنی کلمه صلات را در معنای اصطلاحی به کار برده و نوع استعمال، نحوه استعمال در معنای حقیقی است- منتها قرینه‌ای هم اقامه نموده که نحوه استعمال به این کیفیّت است- اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه چنین ادّعائی بکند، نباید آن را بعید شمرد و بالاتر اگر کسی ادّعای قطع نسبت به آن کند، گزاف‌گوئی نکرده است.

مصنّف «ره» دلیلی هم بر این مطلب اقامه نموده‌اند که تا حدّی ناتمام است و لذا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۶

مورد اشکال هم واقع شده و لذا ما آن دلیل را تکمیل می‌کنیم.

دلیل مصنّف «ره»: وقتی لفظ صلات در لسان شارع- در قرآن یا در لسان نبی اکرم (صلّی اللّه علیه و آله)- اطلاق می‌شده، معانی معهود و متداول در اذهان متبادر می‌شده و همچنین وقتی خداوند متعال فرموده‌اند «اقیموا الصّلاة» یا رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) لفظ صلات را استعمال می‌نموده‌اند، آن معانی شرعیّه و آن معانی مخترعه، متبادر می‌شده و تبادر هم که علامت حقیقت است پس معلوم می‌شود که آن معانی مستحدث مفاهیم حقیقی الفاظ است و لفظ صلات حقیقتا در آن معنا استعمال شده.

دلیل مذکور، ناقص است و لذا مرحوم مشکینی هم دو اشکال به آن کرده از جمله اینکه:

تبادر، دلیل بر این است که فلان لفظ در فلان معنا حقیقت است نه مجاز امّا نحوه حقیقت بودن را معیّن نمی‌کند ممکن است شارع مقدّس به وسیله وضع تعیینی- با تصریح- آن الفاظ را برای معانی معهود وضع کرده نه از راه استعمال، درحالی‌که شما می‌خواهید بگوئید که وضع تعیینی مطرح بوده ولی با استعمال- نه بالتّصریح- وضع درست شده و بدیهی است که با تبادر نمی‌توان این مطلب را ثابت کرد زیرا تبادر فقط حقیقت بودن را ثابت می‌کند نه نحوه آن را.

اکنون مطلبی را به دلیل مصنّف، اضافه می‌کنیم تا محلّی برای اشکال مذکور باقی نماند.

تبادر، علامت حقیقت است امّا ما یک سؤال از شما می‌کنیم که:

آیا شارع مقدّس به کیفیّت اوّل یعنی بالتّصریح وضع تعیینی درست کرده و گفته است «وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانی» یا به نحو دوّم که ما ذکر کردیم؟

ما هنگامی که به تاریخ حیات رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) می‌نگریم، هیچ نشان و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۷

و يؤيّد ذلك ۸۹] أنّه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعانى الشّرعيّة و اللغويّة، فأىّ علاقة بين الصّلاة شرعا و الصّلاة بمعنى الدّعاء و

مجرّد اشتمال الصّلاة علی الدّعاء لا یوجب ثبوت ما یعتبر من علاقة الجزء و الکلّ بینهما، کما لا یخفی [۱].

علامتی نمی‌بینیم که مثلا- روزی رسول اللّه بر منبر رفته باشند و در مقام وضع فرموده باشند ایّها النّاس این الفاظ را برای این معانی وضع کردم و اگر چنین مطلبی می‌بود در تاریخ و روایات، مغفول عنه واقع نمی‌شد لذا می‌گوئیم وضعی به نحو اوّل- بالتّصریح- مطرح نبوده بلکه باید بگوئیم رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) به نحو دوّم، وضع درست کردند یعنی نحوه استعمال پیامبر اکرم، محقّق وضع بوده است و ...

[۱]- مصنّف «ره» تأییدی می‌آورند که استعمالات مذکور، مجازی نیست و آن عبارت است از اینکه:

یا باید ملتزم شویم که استعمال الفاظ عبادات در معانی معهوده به وسیله یک «وضعی» بوده که ناشی از استعمال است و آن استعمال هم حقیقی است و نیازی به وجود علاقه ندارد، اگر این را بپذیرید که مطلب، تمام و ثابت می‌شود.

اگر کسی این را نپذیرفت و گفت استعمال لفظ صلات در این معانی مستحدث، یک استعمال مجازی است، در این صورت، لازم است که برای آن استعمال، علاقه‌ای از علائق بیست و چندگانه هم ذکر کند اینجاست که سؤال می‌کنیم چه علاقه‌ای بین صلات به معنای لغوی و شرعی وجود دارد؟

صلات لغوی به معنای دعا و صلات شرعی عبارت است از اعمال و هیئات مخصوص، شما بفرمائید چه مناسبتی بین آن دو برقرار است؟

بین آن دو، علاقه جزء و کل، وجود دارد- زیرا در نماز، ادعیه‌ای هست- و بنا بر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۸

هذا کلّه بناء علی کون معانیها مستحدثة فی شرعنا.

و أمّا بناء علی کونها ثابتة فی الشّرائع السّابقة، کما هو قضیّة غیر واحد من الآیات، مثل قوله تعالی کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ و قوله تعالی وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِ و قوله تعالی وَ أَوْصانِی بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ ما دُمْتُ حَیًّا إلی غیر ذلک، فألفاظها حقائق لغویّة، لا شرعیّة،

علاقه جزء و کل، لفظی که برای جزء وضع شده، رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) آن را در کل، استعمال کرده‌اند.

در علاقه جزء و کل دو خصوصیّت، ذکر کرده‌اند که هیچ‌یک از آن دو در محلّ بحث، موجود نیست.

اوّل اینکه آن جزء باید از اجزائی باشد که با انتفاء آن، کل هم منتفی شود مانند رقبه نسبت به انسان که با انتفاء رقبه، انسان هم منتفی می‌شود و لذا کسی نمی‌تواند لفظ موضوع برای انگشت را در انسان، استعمال کند پس شرط اوّل در علاقه جزء و کل، این است که آن جزء باید از اجزاء رئیسه باشد.

شرط دیگر، اینکه باید بین اجزاء، یک ترکیب حقیقی موجود باشد مانند انسان که از اجزاء و اعضاء و جوارح مرکّب شده است.

بین معنای لغوی و اصطلاحی- شرعی- صلات، هیچ‌یک از دو شرط مذکور موجود نیست یعنی با انتفاء دعا، نماز منتفی نمی‌شود زیرا دعا از ارکان نماز نیست ارکان نماز، تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود و ... است و به‌علاوه نماز، عبارت است از یک مجموعه مرکّب از افعال و اقوال و هیئاتی که شارع مقدّس آنها را اعتبار کرده است و آن مرکّب را موضوع برای آثاری قرار داده.

خلاصه اینکه شما نمی‌توانید بگوئید بین صلات به معنای لغوی و شرعی علاقه جزء و کل، موجود است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۹

و اختلاف الشّرائع فیها جزءا و شرطا، لا- یوجب اختلافها فی الحقیقة و الماهیّة؛ إذ لعلّه کان من قبیل الاختلاف فی المصادیق و

المحقّقات، كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا، كما لا يخفى [۱].

---

[۱]- تمام بحث گذشته ما- درباره حقیقت شرعیّه- روی این مبنا بود که معانی الفاظ شرعیّه، مفاهیم مستحدث و جدیدی باشند یعنی معانی صوم، صلات، حج و امثال آن معانی جدید و مخترع شرع مقدّس اسلام باشد امّا اگر بگوئیم معانی مذکور، جدید و مستحدث نیست بلکه در شرایع سابق هم وجود داشته منتها اجزاء و شرائطش متفاوت بوده همان‌طور که در شرع خودمان حالات و شرائط مختلف، باعث می‌شود که مثلا کیفیّت نماز، مختلف شود. مثلا نماز شخص حاضر، چهار رکعت، مسافر، دو رکعت و یا مثلا کسی که قدرت بر قیام ندارد باید نمازش را نشسته بخواند تا جائی که در بعضی از موارد باید نماز را با ایماء و اشاره خواند.

البتّه ممکن است کسی بگوید که نماز، روزه، حج و ... از مخترعات اسلام و از معانی مستحدث نیست بلکه در شرایع قبلی هم با اختلاف در کیفیّت بوده است و آیاتی هم شهادت بر این مطلب می‌دهد از جمله:

الف: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[۹۰].

ب: «وَ أَذِّنْ ۹۱] فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ»[۹۲].

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۳۰

ج: «وَ جَعَلَنِي ۹۳] مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا»[۹۴].

با توجه به این مطلب، دیگر مجالی برای بحث حقیقت شرعیّه باقی نمی‌ماند زیرا همان‌طوری که مشروحا بیان کردیم حقیقت شرعیّه بر این اساس بود که بگوئیم معانی الفاظ مفاهیمی مستحدث و جدید است آن‌وقت بحث کنیم که آیا آن الفاظ در معانی جدید به نحو حقیقت، استعمال شده یا به نحو مجاز ولی اگر کسی بگوید معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه‌دار است در این صورت، الفاظ مذکور، دارای حقیقت لغویّه هستند نه حقیقت شرعیّه.

اشکال: در این بخش، فرزند مرحوم آقای آخوند هم اشکالی بر ایشان دارند که ۹۵]:

ما از آیات مذکور، استفاده می‌کنیم که معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه‌دار بوده امّا آیات مزبور دلالتی ندارد که در شرایع سابقه هم همان الفاظ، استعمال می‌شده مثلا آیه‌ای می‌گوید «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ...» از این آیه استفاده می‌شود که آن عبادت، سابقه‌دار است امّا از کدام قسمت آن استفاده می‌شود که در سابق هم کلمه صیام به کار می‌رفته و تکلیف الهی روی عنوان صوم بوده؟

بلکه برخلاف آن می‌توان دلیل، اقامه کرد و آن عبارت است از اینکه:

لسان همه انبیاء سلف که عربی نبوده بلکه عدّه‌ای از آنها به زبان غیر عربی تکلّم می‌کردند و مسلّما به گروه اخیر، تکلیفی با عنوان «صیام» تعلّق نگرفته بلکه عنوان مذکور را طبق لغت خودشان استعمال می‌کرده‌اند و ...

خلاصه: از آیات مذکور، استفاده می‌شود که آن عبادات، مستحدث نیست بلکه

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۳۱

ثمّ لا يذهب عليك أنّه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق- فضلا عن القطع- بكونها حقائق شرعيّة، و لا لتوهّم دلالة الوجوه التى ذكروها على ثبوتها، لو سلّم دلالتها على الثّبوت لولاه، و منه [قد] انقدح حال دعوى الوضع التّعيّنى معه، و مع الغضّ عنه، فالإنصاف أنّ منع حصوله فى زمان الشّارع فى لسانه و لسان تابعيه مكابرة، نعم حصوله فى خصوص لسانه ممنوع، فتأمّل [۱].

سابقه‌دار است ولی نمی‌توان از آنها استفاده کرد که در شرایع قبل هم همین الفاظ استعمال می‌شده.

نتیجه: اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه احتمال مذکور را مطرح کرد دیگر بحث حقیقت شرعیّه، منهدم می‌شود و جائی برای

بحث از آن باقی نمی‌ماند.

[۱]- حاصل کلام آنکه:

بعد از وجود این احتمال- که این معانی قبل از شرع اسلام تحقّق داشته و سابقه‌دار بوده- بساط حقیقت شرعیّه برچیده می‌شود و مجالی باقی نمی‌ماند که کسی ادّعای وثوق بر ثبوت حقیقت شرعیّه- وضع شارع، آن الفاظ را برای معانی مصطلح- کند تا چه رسید به اینکه ادّعای یقین برآن نماید.

سؤال: با توجّه به اینکه در بعضی از کتب اصولی مانند فصول و قوانین، ادلّه‌ای بر ثبوت حقیقت شرعیّه اقامه شده، بفرمائید تکلیف آن ادلّه چه می‌شود؟

جواب: مجالی نیست که بگوئیم آن ادلّه، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیّه می‌کند زیرا:

برفرض که آن ادلّه، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیّه کند- و از اشکالات وارد برآن صرف نظر کنیم- با وجود احتمال مزبور یعنی حقیقت لغویّه و اینکه آن معانی قبل از شرع اسلام هم بوده، امکان استناد به آن ادلّه، منتفی می‌شود- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۲

به عبارت دیگر در صورتی آن ادلّه کارساز است که معانی الفاظ شرعی، ریشه‌دار نباشد بلکه مستحدث و مخترع شارع مقدّس اسلام باشد.

مصنّف «ره» ابتدای این بحث از راه تبادر، وضع تعیینی درست کردند و ... امّا اکنون از آن عدول نموده‌اند.

بیان ذلک: اگر ثابت شود که از الفاظ مذکور- صلات، صوم، حج و ... در لسان شارع مقدّس، معانی مصطلح، متبادر می‌شده در این صورت از راه تبادر می‌توان مدّعا را ثابت کرد امّا آنچه که مسلّم می‌باشد این است که:

در زمان شارع و در «مجموع محیط اسلامی» که مرکّب از شارع و مردم بوده، تبادری مطرح بوده است و از این استفاده می‌شود که حقیقت شرعیّه‌ای نبوده زیرا حقیقت شرعیّه‌ای که در خصوص استعمالات شارع باشد کارساز است و الا حقیقت متشرّعه و حقیقتی که از شارع و متشرّعه ناشی شده باشد اثری ندارد و در واقع، مصنّف، حقیقت شرعیّه را منکر می‌شوند- و لو از احتمال سابقه‌دار بودن معانی الفاظ شرعی صرف نظر کنیم-

سؤال: در محلّ بحث، وضع تعیّنی تحقّق دارد یا نه؟

با بیان ما برای شما مشخّص شد که در محلّ بحث، وضع تعیّنی هم وجود ندارد به‌عبارت‌دیگر، احتمال مزبور- حقیقت لغویّه و سابقه‌دار بودن معانی- تمام بحث حقیقت شرعیّه را برهم می‌زند، هم وجود وضع تعیینی را منتفی می‌کند و هم وجود وضع تعیّنی را.

البتّه اگر از احتمال مذکور چشم‌پوشی کنیم، انصاف این است که منع وضع تعیّنی در زمان شارع، در لسان او و تابعین او «مکابره» است یعنی یک حقیقتی مرکّب از شرعیّه و متشرّعه به صورت وضع تعیّنی بوده است که بر اثر کثرت استعمال شارع و متشرّعه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۳

و اما الثّمرة بین القولین، فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشّارع بلا قرینة علی معانیها اللغویة مع عدم الثّبوت، و علی معانیها الشرعیة علی الثّبوت، فیما إذا علم تأخّر الاستعمال، و فیما إذا جهل التّاریخ، ففیه إشکال، و أصالة تأخّر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخّر الوضع، لا دلیل علی اعتبارها تعبّدا، إلا علی القول بالأصل المثبت، و لم یثبت بناء من العقلاء علی التأخر مع الشّک، و أصالة عدم النّقل إنّما کانت معتبرة فیما إذا شکّ فی أصل النّقل، لا فی تأخّره، فتأمّل [۱].

حاصل شده امّا بدیهی است که این نوع وضع، کارساز نیست و آن چیزی که در محلّ بحث، مفید می‌باشد این است که در لسان شارع، وضعی را ثابت کنیم و الا در مجموع لسان شارع و متشرّعه وضعی موجود باشد، برای استعمالات شارع اثری ندارد.

قوله «نعم حصوله فی خصوص لسانه ۹۶] ممنوع فتأمّل».

ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن

[۱]- برای بیان ثمره مذکور، متذکّر سه فرض می‌شویم:

۱- اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شویم و استعمالی را در کلام شارع مقدّس بیابیم و بدانیم که آن استعمال، متأخّر و پس از وضع شارع- بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه- بوده، در این صورت، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. فرضا اگر شارع بگوید «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» باید لفظ صلات را بر معنای شرعی و افعال و هیئات مخصوص حمل کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۳۴

۲- امّا اگر قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیّه شویم تا هنگامی که قرینه‌ای در میان نباشد همان‌طور که در جمله «رأیت اسدا» در صورت عدم وجود قرینه، آن را بر معنای لغوی (حیوان مفترس) حمل می‌کردیم، در محلّ بحث هم اگر شارع فرمود «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» باید لفظ صلات را بر معنای لغوی آن حمل نموده و بگوئیم مقصود شارع از لفظ صلات، نماز نیست بلکه این است که هنگام رؤیت هلال باید دعا خواند.

خلاصه: بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیّه، الفاظ عبادات بر معنای شرعی حمل می‌شود و بنا بر قول به عدم ثبوت، بر معنای لغوی حمل می‌گردد. تا اینجا در ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیّه با مشکلی مواجه نیستیم.

۳- امّا اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

به عبارت دیگر: در صورت ثبوت حقیقت شرعیّه:

الف: اگر بدانیم استعمال «صلّ» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق پیدا کرده، در این صورت، آن را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم.

ب: اگر بدانیم خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه صادر شده، مثلا ثبوت حقیقت شرعیّه در سال دوّم بعثت بوده و خطاب مذکور در سال اوّل بعثت، صادر شده در این صورت لفظ صلات را بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.

ج: اگر تاریخ استعمال «صلّ» برای ما مجهول شد و ندانستیم که آیا خطاب مذکور، قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده یا بعد از آن در این صورت، مشکله‌ای در میان است و هرکسی دلیلی به نفع خود اقامه نموده است که مصنّف «ره» ظرف چهار سطر به نحو

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۳۵

اختصار بیان کرده‌اند ولی ما اکنون به نحو مبسوط آن را بیان می‌کنیم.

۱- بعضی خواسته‌اند به اصالت تأخّر استعمال، تمسّک نمایند و نتیجه بگیرند که استعمال و خطاب «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیه بوده و در نتیجه خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود.

اکنون باید بررسی کنیم تا مشخّص شود که تمسّک به اصل مذکور، صحیح است یا نه و لذا به طرح دو سؤال می‌پردازیم.

الف: اصالت تأخّر استعمال- تأخّر حادث- به چه کیفیّت دلالت می‌کند که خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود؟

ب: اصل مذکور، یک اصل عقلائی است یا شرعی؟

اگر بگوئید اصل مزبور یکی از اصول عقلائیّه است مفهومش این است که:

اگر ما یقین به حدوث حادثی داشته باشیم امّا در تقدّم و تأخّر آن شک داشته- مثلا می‌دانیم زید از مسافرت آمده و اصل حدوث و

آمدن از سفر، مسلّم است ولی نمی‌دانیم دو روز قبل آمده یا دو روز بعد- در این صورت، عقلاء از اصالت تأخّر حادث، کمک می‌گیرند و بنا می‌گذارند که آن حادث مسلّم الحدوث، متأخّرا حادث شده و در لحظات بعدی وجود پیدا کرده است.

در محل بحث: استعمال و خطاب «صلّ» را داریم که مسلّما این حادث، حدوث پیدا کرده و استعمال تحقّق پیدا کرده است امّا در تقدّم و تأخّر آن شک داریم و نمی‌دانیم قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه، حادث شده یا بعد از آن در این‌گونه موارد، عقلاء طبق قاعده کلّیه اصالت تأخّر حادث، حکم می‌کنند که استعمال، چون یک امر حادثی است بعدا به وجود آمده پس استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم نه معنای لغوی.

سؤال: آیا واقعا عقلاء به چنین اصلی اعتناء می‌کنند؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۶

جواب: عقلاء برای اصل مذکور، اعتباری قائل نیستند و شما هم می‌توانید به عقلاء مراجعه کنید و ببینید آیا آنها اصلی به نام اصالت تأخّر حادث دارند یا نه.

مصنّف «ره» کأنّ فرموده‌اند اگر کسی ادّعا کند که عقلاء به اصل مذکور، اعتناء می‌کنند، پاسخ می‌دهیم که برای ما ثابت نشده که بین عقلاء اصلی به نام اصالت تأخّر حادث، معتبر باشد و تا مطلب ثابت نشود نمی‌توان به آن استناد نمود.

خلاصه: تمسّک به اصالة تأخّر حادث به عنوان یک اصل عقلائی مردود است.

اگر بگوئید اصالت تأخّر استعمال- حادث- ارتباطی به عقلاء ندارد بلکه یک اصل شرعی و همان استصحاب است و دلیل شرعی بر حجّیّت استصحاب داریم و لا تنقض الیقین بالشّک، همان‌طور که به استصحاب طهارت و نجاست حجّیّت می‌بخشد، در محلّ بحث هم برای ما کارساز و مفید است.

بیان ذلک: در استصحاب به قضیّه متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم در محلّ بحث، قضیّه متیقّنه را چنین ترتیب می‌دهیم که: مثلا ده سال، قبل الوضع قطعا آن استعمال نبوده، به وسیله استصحاب، عدم حدوث استعمال را ادامه می‌دهیم تا پنج سال قبل الوضع و همچنین آن را ادامه می‌دهیم تا مقارن وضع و تا بعد الوضع، فرضا می‌گوئیم استعمال «صلّ عند رؤیة الهلال» دو روز قبل از رحلت نبیّ اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) تحقّق پیدا کرده است- بعد الوضع، خطاب مذکور صادر شده- و در نتیجه، باید آن را بر معنای شرعی و اصطلاحی حمل نمود.

سؤال: آیا مجرای استصحاب مذکور، عدم تحقّق استعمال است یا مجرای آن، تأخّر استعمال است؟

واضح است که دو عنوان مذکور با یکدیگر متفاوت هستند.

آیا تأخر استعمال، حالت سابقه دارد؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۷

شما از اوّل، شک داشتید که این استعمال، متأخّر از وضع بوده یا نه اگر بخواهید روی عنوان تأخّر، استصحاب، جاری کنید، این حالت سابقه ندارد درحالی‌که یکی از ارکان استصحاب، وجود حالت سابقه و قضیّه متیقّنه است و اگر بگوئید ما استصحاب را بر عنوان تأخّر جاری نمی‌کنیم بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می‌نمائیم به همان کیفیّتی که بیان کردیم که ده سال قبل از وضع، بلا اشکال استعمالی نبوده و ما عدم حدوث استعمال را تا مقارن وضع، تا بعد از وضع- بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه- ادامه می‌دهیم و اگر استعمال، قبلا نبوده، مقارن نبوده، معنایش این است که متأخّر بوده پس ما استصحاب را روی عنوان تأخّر، جاری نمی‌کنیم تا شما اشکال کنید حالت سابقه ندارد بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می‌کنیم و به وسیله «لا تنقض الیقین» عدم حدوث را ادامه می‌دهیم تا بعد الوضع و اگر فرضا تا یک ساعت بعد الوضع استعمال نبوده و بعدا حادث شده، پس عنوان تأخّر، تحقّق پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که استعمال از وضع، متأخّر است و اگر استعمال از وضع، متأخّر شد، در نتیجه، لفظ بر معنای شرعی حمل می‌شود.

آیا استدلال مذکور، صحیح است؟

استصحاب مذکور، اصل مثبت است یعنی اثر شرعی بر عنوانی بار شده که آن عنوان مستصحب شما نیست بلکه لازمه عقلی مستصحب است.

در محلّ بحث، استصحاب عدم حدوث استعمال فقط می گوید «الاستعمال لم یحدث» و زبانش گنگ است و فرضا اگر از او سؤال کنیم تأخّر استعمال را هم ثابت می کنی پاسخ می‌دهد نه، به او می گوئیم تأخّر استعمال ملازم با عدم حدوث استعمال است، جواب می‌دهد که من به ملازم، لازم و ملزوم کاری ندارم و فقط عدم حدوث استعمال را ثابت کردم امّا شما از «لم یحدث» می‌خواهید یک نتیجه عقلی بگیرید و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۳۸

بگوئید لازمه عقلی عدم حدوث استعمال تا بعد الوضع این است که استعمال از وضع متأخّر باشد و نتیجه هم بر همین تأخّر مترتّب می‌شود نه بر عدم حدوث استعمال «و هذا اصل مثبت» و اصل مثبت به عقیده مصنّف «ره» و بسیاری از محقّقین، حجّیّت ندارد.

نتیجه: استصحاب عدم حدوث استعمال نمی‌تواند چیزی را ثابت کند، آری اگر تأخّر را ثابت می کرد برای ما کارساز و مفید می‌بود امّا چون عنوان تأخّر، لازم عقلی عدم حدوث استعمال است لذا عنوان مذکور، ثابت نمی‌شود و در نتیجه می گوئیم:

اصالت تأخّر حادث نه پشتوانه عقلائی دارد و نه از نظر شرعی دلیلی بر حجّیّت آن قائم شده است.

اشکال دیگر: شما به اصالت تأخّر استعمال، استناد می کنید، ممکن است فرد دیگر به اصالت تأخّر وضع، استناد نماید زیرا «وضع»- تعیّنی یا تعیینی- هم یکی از حوادث است و شما نمی‌دانید که این وضع، قبل الاستعمال بوده یا بعد الاستعمال و لذا یک اصالت تأخّر حادثی هم در وضع جریان پیدا می کند و در نتیجه دو اصل، مطرح می‌شود یکی اصالت تأخّر استعمال و دیگری اصالت تأخّر وضع و آن دو با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند.

خلاصه: کسانی که به اصالت تأخّر استعمال تمسّک کرده‌اند، راهشان مردود و غیر قابل اعتناء بود.

۲[۹۷]- بعضی هم خواسته‌اند به اصالت عدم نقل، تمسّک کنند و بگویند باید خطاب «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» را بر معنای لغوی حمل نمود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۳۹

توضیح ذلک: اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم معنایش این است که شارع لفظ صلات را از معنای لغوی به معنای شرعی نقل نموده، منقول عنه و منقول الیه هم داریم این گروه معتقدند که: آری ما قائل به حقیقت شرعیّه هستیم و اصل «نقل» برای ما مسلّم است امّا در هنگام استعمال و آن زمانی که خطاب «صلّ» استعمال شد، نمی‌دانیم نقلی بوده یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم هنگامی که رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) فرمودند «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» آیا نقلی بوده یا نه لذا به اصالت عدم نقل، تمسّک می کنیم و نتیجه می گیریم که استعمال مذکور قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده و در این صورت می گوئیم خطاب «صلّ» باید بر معنای لغوی حمل شود.

پاسخ به مستدلّین به اصالت عدم نقل: اصل مذکور برخلاف اصالت تأخّر حادث یکی از اصول عقلائیّهٔ و دارای پشتوانه است و اگر شما شک کنید که آیا فلان لفظ از معنای لغویش نقل داده شده یا نه می‌توانید به اصل مذکور تمسّک نمائید و بگوئید نقلی صورت نگرفته ولی قدر متیقّن اصل مزبور این است که:

عقلاء هنگامی که در اصل نقل، شک داشته باشند به اصالت عدم نقل، تمسّک می کنند مانند همان مثالی که اخیرا بیان کردیم بهخلاف محلّ بحث که شما در اصل «نقل» تردیدی ندارید زیرا شما روی مبنای ثبوت حقیقت شرعیّه بحث می کنید یعنی یقین دارید که نقلی مطرح بوده و همچنین یقین به ثبوت حقیقت شرعیّه دارید امّا در تقدّم و تأخّر آن شک دارید و نمی‌دانید آیا «نقل»

قبل از استعمال «صلّ» بوده یا بعد از آن بنابراین اصل «نقل» برای شما مسلّم است و اگر چنین شکّی داشته باشید:
اوّلا امکان دارد بگوئیم که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسّک نمی‌کنند و چنانچه بگوئید ما چنین مطلبی را مسلّم نمی‌دانیم پاسخ می‌دهیم که شکّ هم داشته باشید کافی است، همین مقدار که ادراک نکنید که عقلاء در آن مورد به اصل

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۴۰

العاشر: أنّه وقع الخلاف فی أنّ ألفاظ العبادات، أسام لخصوص الصّحیحهٔ أو للاعمّ [الاعم منها؟
و قبل الخوض فی ذکر أدلّهٔ القولین، یذکر أمور: [۱].

مذکور، تمسّک می‌کنند یا نه، برای عدم جواز تمسّک به اصل مذکور کافی است خلاصه اینکه باید یقین کنید که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسّک می‌کنند تا شما هم بتوانید به آن استدلال نمائید.
خلاصه: تمسّک به اصالت عدم نقل و همچنین استناد به اصالت تأخّر استعمال هم غیر قابل قبول بود و در فرض مسئله با توجّه به ثبوت حقیقت شرعیه نتوانستیم خطاب «صلّ عند رویهٔ الهلال» و امثال آن را به معنای شرعی یا لغوی حمل کنیم.

امر دهم در صحیح و اعم

اشاره

[۱]- یکی از مباحث مهم و مفصّل علم اصول، این است که:
آیا الفاظ عبادات ۹۸]، اسامی برای عبادات صحیح است مثلا- لفظ صلات فقط اسم برای نماز صحیح است- که از نظر شرعی محکوم به صحّت باشد- یا اینکه اگر در مورد فاسد هم استعمال شوند باز داخل در مسمّا هستند؟
آیا مسمّای به این اسامی فقط خصوص عبادات صحیح هست یا اینکه عبادات فاسد هم مسمّا برای آن اسامی می‌باشند؟
به عبارت دیگر، بین اعلام اختلافی هست که آیا الفاظ عبادات مانند صلات،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۴۱

منها: انّه لا شبههٔ فی تأتّی الخلاف، علی القول بثبوت الحقیقهٔ الشّرعیّهٔ، و فی جریانه علی القول بالعدم إشکال ۹۹].
و غایهٔ ما یمکن أن یقال فی تصویره ۱۰۰]: انّ النّزاع وقع- علی هذا- فی أنّ الأصل فی هذه الألفاظ المستعملهٔ مجازا فی کلام الشّارع، هو استعمالها فی خصوص الصّحیحهٔ أو الأعمّ، بمعنی أنّ أیّهما قد اعتبرت العلاقهٔ بینه و بین المعانی اللغویّهٔ ابتداء، و قد استعمل فی الأخر بتبعه و مناسبته، کی ینزل کلامه علیه مع القرینهٔ الصّارفهٔ عن المعانی اللغویّهٔ، و عدم قرینهٔ أخری معیّنهٔ للآخر [۱].

صوم و حج، اسم برای صحیح می‌باشند که در فاسد مجازند یا اسم برای اعم و بر هر دو حقیقتا اطلاق می‌شود؟
بحث مذکور، بسیار مفصّل و محلّ اختلاف است لذا برای تنقیح مطلب، قبل از ذکر ادلّه طرفین، مقدّمهٔ متذکّر چند مطلب می‌شویم.

مطلب اوّل

اشاره

[۱]- آیا فقط کسانی که قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه هستند، می‌توانند در این بحث

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۴۲

و نزاع، شرکت کنند یا اینکه بحث فعلی ارتباطی به بحث گذشته- حقیقت شرعیّه- ندارد و هرکس با هر مبنائی- خواه قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه یا منکر آن و یا قائل به قول سوّم یعنی قاضی ابو بکر باقلانی ۱۰۱]- می‌تواند در این بحث شرکت کند؟

امّا قائلین به ثبوت حقیقت شرعیّه به سهولت و وضوح می‌توانند در بحث مذکور شرکت نمایند و بگویند:

شارع مقدّس اسلام که الفاظ عبادات را برای معانی مخترعه وضع کرده- و یا به وضع تعیّنی وضع شده- آیا موضوع له آن الفاظ را خصوص عبادات صحیح قرار داده یا اعمّ از صحیح و فاسد؟

به عبارت دیگر: فرضا شارع که خواسته لفظ صلات را از معنای لغوی نقل کند و معنای جدیدی برایش وضع نماید، آیا معنای جدید، خصوص نماز صحیح است یا اینکه نماز فاسد هم در موضوع له داخل است لذا می‌گوئیم قائلین به ثبوت حقیقت شرعیّه می‌توانند در بحث صحیح و اعم، شرکت نمایند.

امّا اگر کسی منکر ثبوت حقیقت شرعیّه شد و گفت نه وضع تعیینی و نه وضع تعیّنی مطرح است و هرگاه شارع، لفظ صلات را در معنای جدید استعمال می‌کرده به عنوان مجاز بوده و مجاز مذکور هم همیشه به حال خود باقی است و هیچ‌گاه چهره حقیقت به خود نگرفته است مانند جمله «رأیت اسدا یرمی» که تا روز قیامت، مجاز است و هر زمان که لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال کنیم به قرینه نیاز داریم، او- منکر حقیقت شرعیّه- چگونه می‌تواند در بحث صحیحی و اعمّی شرکت نماید او که «وضع» و حقیقت جدیدی قائل نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۳

شرکت منکرین حقیقت شرعیّه در بحث صحیحی و اعمی از یک راه تصوّر می‌شود که آن راه صرف تخیّل است و از نظر مقام اثبات کسی نمی‌تواند دلیلی برآن اقامه نماید و آن عبارت است از اینکه:

کسی که منکر حقیقت شرعیّه است- و استعمالات را مجازی می‌داند- و درعین‌حال صحیحی ۱۰۲] هم هست این‌چنین می‌تواند تصوّر کند و بگوید:

به نظر ما وقتی شارع، لفظ صلات را در معنای جدید استعمال کرده، بین معنای جدید و معنای لغوی، رعایت علاقه نموده است.

معنای جدید، صلات صحیح بوده او نماز صحیح را با معنای لغوی مقایسه کرده، اوّلین معنائی را که در نظر گرفته و اصل و مبنا قرار داده همان نماز صحیح بوده است.

آیا شارع بعدا لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال نکرده؟ آری اطلاق نموده.

استعمال لفظ صلات در نماز فاسد، مجاز است یا حقیقت؟

به نظر ما- منکرین حقیقت شرعیّه- آن‌هم مجاز است.

بین آن دو مجاز چه تفاوتی است؟

بین آن‌ها دو تفاوت به شرح ذیل موجود است:

۱- هنگامی که شارع مقدّس می‌خواسته لفظ صلات را در نماز صحیح، استعمال نماید، نماز صحیح را با معنای لغوی آن مقایسه و بین آن دو رعایت علاقه نموده است امّا وقتی که کلمه صلات را در نماز فاسد استعمال می‌کند دیگر با معنای لغوی کاری ندارد و استعمالش در نماز فاسد به خاطر تناسبی است که صلات فاسد با نماز صحیح دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۴

به عبارت دیگر، مجاز دوّم به دنبال مجاز اوّل و در طول مجاز اوّل است همان‌طور که در کتاب «مطوّل» ملاحظه کرده‌اید، گاهی تعبیر می‌کنند «به سبک مجاز از مجاز» یعنی از مجازی مجاز دیگر ریخته می‌شود که مجاز دوّم دنباله مجاز اوّل و از فروع مجاز اوّل است نه اینکه در ردیف مجاز اوّل باشد در محلّ بحث هم مطلب چنین است که:

آنچه که در استعمال شارع، اصل و مبنا می‌باشد- آنچه که مجاز اصلی است- عبارت است از استعمال لفظ صلات در نماز صحیح ولی هنگامی هم که شارع، لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال می‌کند، آن را با معنای لغوی نمی‌سنجد بلکه آن را با معنای مجازی اصلی مقایسه می‌کند و بین آن دو، رعایت علاقه می‌کند که معنای مجازی دوّم از فروع مجاز اوّل است.

۲- اگر شارع، لفظ صلات را همراه با قرینه صارفه از معنای لغوی استعمال کرد و گفت، بدانید معنای لغوی اراده نشده بلکه معنای جدیدی را اراده کرده‌ام در این صورت بین دو مجاز فرقی است که:

آن مجاز اصلی، دیگر نیازی به قرینه ندارد همان قرینه صارفه از معنای لغوی که آمد لفظ را از معنای حقیقی کنار می‌زند و همین امر باعث می‌شود که لفظ بر معنای صحیح حمل شود امّا اگر بخواهد معنای مجازی دوّم- صلات فاسد- را اراده نماید نیاز به دو قرینه دارد.

الف: قرینه صارفه از معنی حقیقی ب: قرینه دیگری هم لازم است که لفظ را به مجاز فرعی- مجازی که از فروع و شعب مجاز اصلی است- بکشاند.

خلاصه: اگر کسی بخواهد منکر حقیقت شرعیّه شود و درعین‌حال در بحث صحیحی و اعمّی شرکت کند باید به کیفیّت مذکور وارد بحث شود.

تذکّر: ممکن است کسی منکر حقیقت شرعیّه شود و قول اعمّی را اختیار نماید، این

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۵

و أنت خبیر بأنّه لا یکاد یصحّ هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنّما اعتبرت کذلک، و أنّ بناء الشّارع فی محاوراته، استقرّ عند عدم نصب قرینة أخری علی إرادته، بحیث کان هذا قرینة علیه، من غیر حاجة إلی قرینة معیّنة أخری، و أنّی لهم بإثبات ذلک [۱].

که ما مثال را بنا بر قول صحیحی بیان کردیم، علّتش آن بود که مثال واضح و روشنی بود.

[۱]- راه و کیفیّت شرکت منکرین حقیقت شرعیّه در بحث صحیحی و اعمّی همان بود که بیان کردیم و آن راه از نظر مقام تصوّر، خوب است ولی از نظر مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد و برای کشف چنین مطلبی دو موضوع باید روشن شود.

اوّلا احراز نمائیم که شارع مقدّس در مقام رعایت علاقه، صلات صحیح را طرف سنجش قرار داده نه نماز فاسد را و ما راهی برای کشف آن نداریم، از چه طریقی می‌توانیم احراز کنیم که شارع وقتی می‌خواسته لفظ صلات را در معنای جدید استعمال نماید، اوّل نماز صحیح را طرف مقایسه قرار داده و نماز صحیح را مجاز اصیل و نماز فاسد را در دنبال آن قرار داده و ...

ثانیا: نکته: ما در تمام مجازات به دو قرینه نیازمندیم یکی قرینه صارفه که ما را از معنای حقیقی منصرف کند و دیگری قرینه معیّنه تا معنای مراد را برای ما مشخّص نماید امّا گاهی هم چنین است که همان قرینه صارفه، قرینه معیّنه هم هست.

مثال: کلمه «یرمی» در جمله «رأیت اسدا یرمی» دارای دو نقش است الف: ذهن ما را از حیوان مفترس منصرف می‌کند ب: به ما می‌فهماند که مقصود متکلّم، رجل شجاع بوده نه گرگ یا پلنگ زیرا آن دو هم معنای مجازی و آنها هم در شجاعت به اسد، شباهت دارند.

از کجا متوجّه می‌شویم که مقصود از «یرمی» رجل شجاع بوده؟

«رمی» از خصوصیّات انسان است و در حیوان تحقّق پیدا نمی‌کند لذا می‌گوئیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۶

و قد انقدح بما ذکرنا تصویر النّزاع- علی ما نسب إلی الباقلانی- و ذلک بأن یکون النزاع، فی أن قضیّة القرینة المضبوطة التی لا یتعدّی عنها إلا بالأخری- الدّالّة علی أجزاء المأمور به و شرائطه- هو تمام الأجزاء و الشّرائط، أو هما فی الجملة، فلا تغفل [۱].

«یرمی» دارای دو نقش است امّا شـما در ما نحن فیه ادّعای بالاتری می کنیـد و می‌خواهیـد بگوئید وقتی شارع، قرینه صارفه از معنای لغوی صلات اقامه کرده دیگر لازم نیست قرینه‌ای بیاورد که مقصودم صلات صحیح است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: در صورتی این حرف را می‌پذیرم که ثابت شود شارع، چنین مطلبی را بناگذاری کرده، مثلا گفته باشد ایّها النّاس بدانیـد که هرگاه من لفظ صـلات را با قرینه صارفه آوردم، دیگر نیازی به قرینه معیّنه بر معنای صـحیح، لازم نیست و مراد من همان صلات صحیح است.

آری اگر مطلب مذکور ثابت بود ما می‌پذیرفتیم ولی شما دلیلی بر این بناگذاری ندارید درحالی که تمام مجازات هم قرینه صارفه و هم قرینه معیّنه لازم دارند.

خلاصه: راه مذکور برای شـرکت منکرین حقیقت شـرعیّه در بحث صـحیحی و اعمّی تصویرا و تخیّلا خوب است ولی از نظر اثبات، دلیلی ندارد.

کلام باقلانی ۱۰۳]

[۱]- یکی دیگر از اقوال در بحث حقیقت شرعیّه، منسوب به باقلانی است او نظر خاصّی دارد و می گوید:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۷

الفاظ عبادات، مانند صوم و صـلات اصلا در معانی شرعی استعمال نشده بلکه در همان معانی لغوی استعمال گشته‌اند و استعمال در معنای جدیـد، مطرح نیست- یا از جهت اینکه معنای جدیـد را منکر است یا به خاطر اینکه معنای جدیـد، ربطی به اسـتعمال ندارد و معنای جدید را ما از راه دیگر استفاده می کنیم-

باقلانی می گویـد لفظ صـلات در معنای جدیـد، اسـتعمال نشـده، نه به صورت حقیقت که نامش را حقیقت شـرعیّه بگذاریم و نه به صورت مجاز که منکرین حقیقت شرعیّه معتقدند.

سؤال: معنای جدید را از چه طریقی به دست می آوریم؟

جواب: او معتقد است قرینه‌ای در میان است که آن قرینه معنای جدید را افاده می کند نه لفظ صلات و صوم و ...

لفـظ صـلات فقـط معنای حقیقی و لغوی اوّل، یعنی جزء دعائی را برای شـما مشـخّص می کنـد امّا بقیّه اجزاء ماننـد رکوع، سـجود و تکبیر از لفظ دیگری استفاده می‌شود که ما آن را قرینه عامّه می‌نامیم لازم به تذکّر است که آن قرینه دو ویژگی دارد:

الف: ... و ذلک بان یکون النّزاع فی انّ قضـیّة القرینـة المضـبوطة «التی لا یتعـدی عنها الا بالاخری ...» یعنی اگر شارع بخواهد مطلب دیگری را افاده کند، باید آن قرینه را حذف و به جای آن، قرینه و دالّ دیگری بیاورد.

ب: ... الدّالة علی اجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما فی الجملة.

سؤال: آیا باقلانی می‌تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید؟[۱۰۴]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۱۴۷

اب: آری منتها باید لفظ صلات را از بحث، جدا و کلام را روی آن قرینه دالّه عامّه پیاده نمائیم و بگوئیم:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۸

و منها: أنّ الظّاهر أنّ الصّیحّة عند الکلّ بمعنی واحد، و هو التّمامیّة، و تفسیرها بإسقاط القضاء- کما عن الفقهاء- أو بموافقة الشّریعة- کمـا عن المتکلّمین- أو غیر ذلـک، إنّمـا هو بـالمهمّ من لوازمهـا؛ لوضوح اختلاـفه بحسب اختلاـف الأنظـار، و هـذا لاـ یوجب تعـدّد

المعنی، کما لا یوجبه اختلافها بحسب الحالات من السّفر، و الحضر، و الاختیار، و الاضطرار إلی غیر ذلک، کما لا یخفی.

و منه ینقدح أنّ الصّحّة و الفساد أمران إضافیّان، فیختلف شیء واحد صحّة و فسادا بحسب الحالات، فیکون تامّا بحسب حالة، و فاسدا بحسب أخری، فتدبّر جیّدا [۱].

مقتضای آن قرینه عامّه‌ای که همیشه همراه صلات هست و دلالت بر اجزاء و شرائط می‌کند، نماز صحیح- تامّ الاجزاء و الشّرائط- است یا اینکه مقتضای آن قرینه، اعمّ از صحیح و فاسد است.

قوله «فلا- تغفل» اشاره به این است که: بنا بر آنچه گفته شد، نزاع، مربوط به الفاظ عبادات نمی‌شود و بحث اصلی از لفظ صوم و صلات بیرون می‌رود و باید روی همان قرینه بحث کرد.

تذکر: کلام باقلانی از اوضح باطلات است و ما در صدد بیان صحّت و سقم آن نیستیم فقط روی مبنا، بحث را ادامه دادیم.

مطلب دوّم «معنای صحّت»

[۱]- معنای «صحّت» و «صحیح» چیست؟ تقریبا در هر علمی برای صحّت یک معنائی در نظر گرفته‌اند.

فقها، گفته‌اند عمل صحیح آن است که به دنبالش اعاده و قضاء نباشد به‌عبارت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۹

دیگر، نماز صحیح آن است که مسقط قضاء و اعاده باشد بنابراین در علم فقه، صحّت به «اسقاط القضاء[۱۰۵]» تعریف شده است.

علماء علم کلام چون به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب نظر دارند، صحّت را به معنای موافقت الشّریعه معنا کرده‌اند.

اطبّاء، معنای صحّت را اعتدال مزاج و مرض را انحراف مزاج می‌دانند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم گوناگون از صحّت شده، باعث می‌شود که واقعا صحّت، معانی مختلفی داشته باشد؟

جواب: صحّت به معنای «تمامیّت» است و معنای مذکور همیشه و در همه جا ساری و جاری است منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می‌شود مثلا- چون نظر فقهاء به وجوب قضاء و سقوط قضاء است، لذا فرموده‌اند صحیح آن است که مسقط قضاء باشد درحالی‌که معنای صحّت، اسقاط القضاء نیست. و چون نظر متکلّمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحّت را به موافقت الشّریعه معنا کرده‌اند و الا در حقیقت، بین آنها اختلافی نیست.

صحّت به معنای تمامیّت و تامّ الاجزاء و الشّرائط بودن است و معنای مذکور در تمام موارد جاری است منتها آثارش متفاوت است و شاهدش این است که:

صحّت به حسب حالات مکلّف در سفر، حضر، اختیار و اضطرار مختلف می‌شود و حال آنکه معنای صحیح و صحّت یکی است و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی‌شود مثلا نماز صحیح در سفر دو رکعت، در حضر چهار رکعت و عکس آنها باطل است و همچنین در حال اضطرار و مرض، نماز جالسا خوانده می‌شود ولی در حال

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۰

و منها: أنّه لا بدّ[۱۰۶]- علی کلا- القولین- من قدر جامع فی البین، کان هو المسمّی بلفظ کذا، و لا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصّحیحة، و إمکان الإشارة إلیه بخواصه و آثاره، فإنّ الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد،

اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمامی آنها در مواضع خود صحیح هستند و صحیح بیش از یک معنا ندارد لذا معلوم می‌شود که معنای صحّت عبارت است از تمامیّت و تمامیّت در مورد فردی دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و

...

یادآوری: بیاض و سواد، دو عرض متضاد هستند اگر شیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اتّصاف به سواد هم پیدا کند به‌خلاف صحّت و فساد که دو امر اعتباری می‌باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند امّا به حسب حالات فرق بکنند مثلا نماز چهار رکعتی هم اتّصاف به صحّت و هم اتّصاف به فساد پیدا می‌کند منتها عنوان صحّت در مورد شخص حاضر و عنوان فساد در مورد فرد مسافر تحقّق پیدا می‌کند لذا هیچ‌گاه نمی‌توان به طور کلّی حکم به صحّت یا فساد نماز نمود.

اگر گفتند نماز چهار رکعتی صحیح است یا فاسد، شما نمی‌توانید حکم به صحّت مطلق کنید و نمی‌توانید حکم به فساد مطلق نمائید نماز چهار رکعتی برای فرد صحیح و حاضر، صحیح و همین نماز برای فرد مسافر، محکوم به بطلان است و مانعی ندارد که عمل واحد به لحاظ حالات مختلف، هم اتّصاف به صحّت و هم اتّصاف به فساد[۱۰۷] پیدا کند خلاصه اینکه صحّت و فساد دو امر اعتباری هستند نه دو عرض حقیقی متضاد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۵۱

یؤثّر الکلّ فیه بذاک الجامع، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصّلاة مثلا: بالنّاهیة عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن، و نحوهما [۱].

مطلب سوّم

«تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی»

[۱]- یکی از مقدّمات بسیار مهمّی که مصنّف «ره» در بحث صحیح و اعم ذکر می‌کنند[۱۰۸] و از آن نتیجه می‌گیرند که حق با صحیحی می‌باشد نه اعمّی عبارت است از اینکه:

آیا صلات و سایر الفاظ عبادات، وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است یعنی از قبیل اسماء اجناس هستند یا اینکه وضع آنها عام ولی موضوع له آنها خاص و از قبیل حروف ۱۰۹] هستند؟

چه قول صحیحی و چه قول اعمّی را بپذیریم ظاهر، این است که در عبادات، وضع عام و موضوع له هم عام است ۱۱۰]- یعنی لفظ صلات مانند سایر اسماء اجناس است- که یک عنوان و معنای کلّی را در نظر می‌گیرند و لفظ را برای آن معنای کلّی وضع می‌کنند.

خلاصه: حال که موضوع له الفاظ عبادات بنا بر قول صحیحی و اعمّی عام شد، باید یک کلّی و قدر جامعی در میان باشد تا شامل تمام مصادیق شود منتها بنا بر قول صحیحی شامل مصادیق صحیح شود و بنا بر قول اعمّی شامل افراد صحیح و فاسد گردد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۵۲

با توجّه به نکته مذکور، مصنّف «ره» درصددند نتیجه‌ای بگیرند که:

اکنون که موضوع له الفاظ عبادات، مانند اسماء اجناس، عام و کلّی شد، آیا صحیحی و اعمّی هر دو می‌توانند آن معنای عام و کلّی را تصوّر کنند یا نه؟

هدف مصنّف «ره» این است که ثابت کنند که صحیحی می‌تواند یک معنای کلّی تصوّر نماید ولی اعمّی نمی‌تواند تا از همین راه قول اعمّی را باطل کنند.

توضیح ذلک: ما از بین مصادیق نماز صحیح می‌توانیم قدر جامعی به دست آوریم که شامل تمام مصادیق نماز شود.

سؤال: آن معنای کلّی و قدر جامع چیست؟

جواب: ما می‌توانیم به آن عنوان عام اشاره کنیم امّا لازم نیست که یک اسم خاصّی برایش تعیین و به شما معرّفی کنیم یعنی از راه آثار و خواصّ‌ش آن را برای شما تعیین کنیم مثلا می‌گوئیم موضوع له نماز صحیح، آن است که الف: ناهی از فحشاء و منکر باشد- چون نهی از فحشاء و منکر، اثر نماز صحیحی است که واجد اجزاء و شرائط باشد- ب: «قربان کلّ تقی» باشد. ج: معراج مؤمن باشد یعنی از راه آثار می‌توانیم آن جامع را معرفی نمائیم و بگوئیم موضوع له صلات، آن است که دارای اوصاف مذکور باشد و درعین‌حال اگر از ما سؤال کنند که شما صحیحی‌ها که موضوع له لفظ صلات را یک عنوان عام و کلّی و منطبق بر مصادیق می‌دانید، آن کلّی چیست؟ در پاسخ می‌گوئیم از نام آن کلّی اطّلاع نداریم ولی از راه آثارش می‌توانیم آن را به شما معرّفی نمائیم.

به‌علاوه شما این قاعده کلّی را هم شنیده‌اید که:

اگر دو شیء، دو فرد یا دو موضوع در یک اثر، شریک یا در یک حکم مشترک بودند باید بین آن‌ها یک قدر جامعی باشد و الا نمی‌شود دو شیء به تمام معنا با یکدیگر متباین باشند و درعین‌حال در یک اثر، مشترک باشند بلکه از اشتراک در اثر، کشف

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۳

و الإشکال ۱۱۱] فیه:- بأنّ الجامع لا یکاد یکون أمرا مرکّبا؛ إذ کلّ ما فرض جامعا یمکن أن یکون صحیحا و فاسدا؛ لما عرفت، و لا أمرا بسیطا، لأنّه لا یخلو: امّا أن یکون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساویا له، و الأوّل غیر معقول؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا یتأتّی إلا من قبل الطّلب فی متعلّقه، مع لزوم الترادف بین لفظة الصّلاة و المطلوب، و عدم جریان البراءة مع الشّک فی أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال- حینئذ- فی المأمور به فیها، و إنّما الإجمال فیما یتحقّق به، و فی مثله لا مجال لها، کما حقّق فی محلّه، مع أنّ المشهور القائلین بالصّحیح، قائلون بها فی الشّک فیها، و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب أیضا [۱].

می‌کنیم که در قدر جامعی هم اشتراک برقرار است.

خلاصه اینکه ما صحیحی‌ها توانستیم و لو از راه آثار و نتایج نماز، یک عنوان کلّی برای شما معرّفی کنیم که جامع تمام افراد صحیح نماز و مخرج جمیع افراد فاسده باشد.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید شما صحیحی‌ها نمی‌توانید برای موضوع له صلات یک جامع و کلّی که منطبق بر تمام مصادیق صحیحه باشد، تصوّر کنید زیرا آن عنوان عامّی را که می‌خواهید موضوع له قرار دهید یا مرکّب است و یا بسیط و التزام به هیچ‌یک از آن دو صحیح نیست و شقّ سوّمی هم ندارد. ما اینک به توضیح آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: اگر بخواهید موضوع له را امر مرکّبی قرار دهید سؤال می‌کنیم که آن مرکّب چیست آیا نماز چهار رکعتی است، یا دو رکعتی و آیا نماز ده‌جزئی است یا نه جزئی یا هشت جزئی و ...

هیچ‌کدام از آنها نمی‌تواند موضوع له قرار گیرد علّتش هم همان نکته‌ای است که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۴

خودتان در توضیح معنای «صحّت» بیان کردید که:

ما نمی‌توانیم یک نماز صحیح داشته باشیم که به طور کلّی و در تمام حالات و نسبت به همه افراد، اتّصاف به صحّت داشته باشد زیرا «صحّت» و «فساد» دو امر اضافی و اعتباری هستند و شاهدش این است که صحّت به حسب حالات مکلّف- در سفر، حضر اختیار و اضطرار- مختلف می‌شود مثلا نماز صحیح در سفر دو رکعت و در حضر چهار رکعت و عکس آن فاسد است لذا شما هیچ مرکّبی را نمی‌توانید موضوع له قرار دهید و هرچه را به عنوان جامع، تصوّر کنید در یک حالت، صحیح و همان نماز ممکن است در حال دیگر، محکوم به فساد باشد.

خلاصه: شما صحیحی‌ها هیچ مرکّبی را نمی‌توانید موضوع له صلات قرار دهید.

ب: امر بسیط هم نمی‌تواند موضوع له صلات باشد زیرا:

۱- ممکن است بگوئید نماز برای عنوان «مطلوب»- امر بسیط- وضع شده و عنوان مذکور، جامع بین افراد و مصادیق صحیح است زیرا نمازهای باطل که مطلوبیّتی ندارد.

۲- ممکن است عنوان بسیط دیگری را موضوع له لفظ نماز قرار دهید امّا بگوئید نام آن را نمی‌توانیم مشخّص نمائیم ولی می‌دانیم که عنوان «مطلوب» با آن عنوان ملازم است- عنوان مطلوب لازم مساوی آن است نه اینکه «مطلوب» لازم اعمّش باشد که گاهی با غیر آن‌هم تحقّق پیدا کند- و هرکجا آن عنوان باشد «مطلوب» هم همراهش هست به علّت اینکه آن عنوان فقط شامل افراد صحیح می‌شود و در مورد افراد و مصادیق صحیح همیشه عنوان «مطلوب» تحقّق دارد.

خلاصه: بنا بر قول صحیحی عنوان بسیطی که ممکن است موضوع له لفظ صلات باشد یکی عنوان «مطلوب» و دیگری عنوان مجهولی است که «مطلوب» ملازم با آن باشد.

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۵

مستشکل می گوید هیچ‌یک از دو عنوان بسیط مذکور نمی‌تواند موضوع له صلات قرار گیرد و ابتداء سه دلیل ۱۱۲] اقامه می کند که عنوان «مطلوب» نمی‌تواند موضوع له باشد و سپس به دلیل سوّم خود اشاره می کند و می گوید «و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب ایضا» و امّا آن سه دلیل:

۱- ابتداء، دلیل دوّم را بیان می کنیم که: اگر لفظ صلات برای عنوان «مطلوب» وضع شده باشد، لازمه‌اش این است که کلمه «صلات» و کلمه «مطلوب» مانند لفظ انسان و بشر مترادفان باشند درحالی‌که وجدانا می‌بینیم بین صلات و «مطلوب» هیچ‌گونه ترادفی نیست و انسان از شنیدن لفظ صلات به عنوان «مطلوب» انتقال پیدا نمی کند و از شنیدن عنوان «مطلوب» هم توجّه به «صلات» پیدا نمی کند.

۲- دلیل دیگر که نیاز به دقّت بیشتری هم دارد عبارتست از اینکه: عنوان «مطلوب» عنوانی است که از ناحیه امر، عارض صلات می‌شود یعنی وقتی امر الهی به صلات تعلّق گرفت- بعد از تعلّق طلب- عنوان «مطلوب» تحقّق پیدا می کند و قبل از اینکه عنوانی متعلّق طلب قرار گیرد نمی‌توان گفت «هذا مطلوب» خلاصه اینکه عنوان «مطلوب» متأخّر از طلب و امر است. حال اگر شما- صحیحی‌ها- صلات را به عنوان «مطلوب» معنا کنید، صلات که خودش موضوع حکم است و تقدّم بر حکم دارد و رتبه‌اش قبل از حکم است. از طرفی وقتی که به سراغ موضوع می‌آئیم می گوئید معنای صلات «مطلوب» است بنابراین باید اوّل «مطلوب» تحقّق پیدا کند تا موضوع درست شود و حکم به آن تعلّق گیرد درحالی‌که تا حکم تعلّق نگیرد، عنوان «مطلوب» محقّق نمی‌شود پس چیزی که در دنبال امر و طلب باید تحقّق پیدا کند، شما در رتبه قبل

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۶

از امر آوردید، در رتبه موضوع آوردید و در معنای صلات عنوان «مطلوب» را اخذ کردید نتیجه‌اش این می‌شود که:

«مطلوب» هم بر طلب تقدّم و هم از طلب، تأخّر دارد و امکان ندارد که «مطلوب» هم متقدّم بر طلب و هم متأخّر از طلب باشد.

خلاصه دلیل دوّم: عنوان «مطلوب» یعنی عنوان مأمور به و عنوان مأمور به بعد از تعلّق امر، محقّق می‌شود ولی شما قبل از تعلّق امر، صلات موضوعی را معنا می کنید و می گوئید یعنی «مطلوب» لذا عنوان مطلوب هم بر طلب، تقدّم و هم از طلب، تأخّر پیدا می کند و این دور و مستحیل است.

۳- قبل از بیان دلیل سوّم متذکّر دو نکته می‌شویم:

الف: مشهور از اصولیّون، قول صحیحی را اختیار کرده‌اند.

ب: مشهور در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی گفته‌اند به اصالت البراءة تمسّک می کنیم نه اصالة الاشتغال فرضا اگر می‌دانیم

نماز، دارای نه جزء است امّا نمی‌دانیم جزء دهمی بنام سوره دارد یا نه و همچنین اگر ندانیم فلان شـیء برای نماز شرطیّت دارد یا نه در این صورت اگر دلیل و روایتی نداشـته باشـیم، مشهور گفته‌اند می‌توان به اصالت البراءهٔ رجوع و جزئیّت مشکوک الجزئیّهٔ را رفع نمود.

حال، مستشکل از دو نکته مذکور استفاده‌ای کرده و می گوید:

اگر موضوع له صـلات، عنوان «مطلوب» باشـد دیگر در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی کسـی نمی‌تواند به برائت تمسّک کند بلکه باید به اصالت الاشـتغال تمسّک کرد مثلا خداونـد متعال فرموده است «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* یعنی آن چیزی که مطلوب من است باید تحقّق پیدا کنـد حال اگر شـما نماز نه جزئی را اتیان نمودیـد و سوره مشـکوک الجزئیّهٔ را ترک نمودیـد، نمی‌دانید که مطلوب الهی در خارج تحقّق پیدا کرده یا نه زیرا در محلّ

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۵۷

بحث، عنوان مأمور به «مطلوب» است و بایـد در خارج واقع شود و با اتیان نماز بـدون سوره نمی‌دانید که مأمور به تحقّق پیدا کرد یا نه و به اصطلاح شک در محصّل دارید یعنی عنوان مأمور به برای شما مشخّص است امّا نمی‌دانید در خارج واقع شده یا نه.

یا مثلا شما وظیفه داشتید که لباستان را غسل نمائید حال، مختصری آن را تطهیر کردید امّا نمی‌دانید که عنوان غسل تحقق پیدا کرد یا نه، تا هنگامی که علم به حصول عنوان غسل پیدا نکنید نباید از انجام آن تکلیف، خودداری کنید.

خلاصه دلیل سوّم: مستشـکل می گویـد اگر عنوان «مطلوب» موضوع له لفظ صـلات باشـد دیگر مشـهور در شک در جزئیّت و امثال آن، حقّ تمسّـک به برائت نـدارد زیرا در این صورت، عنوان شکّ در محصّل مطرح است و در موارد شکّ در محصّل، همه قائل به احتیاط هستند.

یادآوری: در صورتی که موضوع له لفظ صـلات را عنوان ملازم با «مطلوب» قرار دهیم مستشکل، همین دلیل سوّم را جاری می‌داند و می گوید:

اگر عنوان بسـیطی موضوع له لفظ صـلات باشد که عنوان مطلوب با آن، ملازم باشد، طبق مبنای مذکور، شما در شک در جزئیّت و شرطیّت حقّ رجوع به برائت ندارید زیرا اگر نماز نه جزئی را اتیان کردید و سوره مشـکوک الجزئیّهٔ را ترک نمودید، نمی‌دانید آن عنوانی که «مطلوب» لازم آن هست آیا تحقّق پیدا کرد یا نه لذا باید اصالهٔ الاشـتغال جاری نمائید درحالی‌که مشهور در موارد شک در جزئیّت و امثال آن اصالت البراءهٔ جاری می‌نمایند.

خلاصه اشـکال: نه یک امر مرکّب می‌تواند قدر جامع بین افراد صـحیح باشد و نه یک امر بسـیط به نام «مطلوب» و نه یک امر بسیط دیگری به عنوان اینکه «مطلوب» لازمه آن باشد و در نتیجه به نظر مستشکل، صحیحی نمی‌تواند یک جامع و یک معنای

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۵۸

[و الاشـکال ...] مدفوع، بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المرکّبات المختلفهٔ زیادهٔ و نقیصهٔ. بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتّحاد، و فی مثله یجری البراءهٔ، و إنّما لا تجری فیما إذا کان المأمور به أمرا واحدا خارجیّا، مسبّبا عن مرکّب مردّد بین الأقلّ و الأکثر، کالطّهارهٔ المسبّبهٔ عن الغسل و الوضوء فیما إذا شکّ فی أجزائهما هذا علی الصّحیح [۱].

عامّی نسبت به خصوص افراد صحیح تصوّر کند.

[۱]- جواب: مصنّف «ره» در پاسخ به اشکال خصم، چنین فرموده‌اند که:

مـا موضـوع له لفـظ صـلات را امر مرکّب نمی‌دانیم و همچنین موضـوع له آن را عنوان بسـیط «مطلوب» هم نمی‌دانیم بلکه می گوئیم موضوع له صـلات، عنوان بسـیطی است که «مطلوب» ملازم با آن هست منتها همان‌طور که قبلا توضـیح دادیم نام آن عنوان برای ما

مجهول است و اگر عنوان آن برای ما مشخّص بود، روی آن عنوان خاص بحث می‌کردیم. ولی از طریق اینکه لازم آن «مطلوب» هست- و یا از راه آثاری ۱۱۳] که برایش ذکر کردیم- آن را می‌شناسیم. لازم به تذکّر است که آن مفهوم بسیط از افراد مختلف صلات به اختلاف حالات سفر، حضر، اختیار و اضطرار، انتزاع می‌شود که اجزائش کم و زیاد می‌شود.

یادآوری: شما- مستشکل- گفتید لازمه این احتمال این است که در مورد شکّ در جزئیّت و شرطیّت عبادات نمی‌توانیم به برائت تمسّک نمائیم بلکه باید به اصالت الاشتغال رجوع نمود، ما اشکال مذکور را به این نحو پاسخ می‌دهیم که:

شکّ در محصِّل و آن جائی که اصالت الاحتیاط جاری می‌شود در موردی است که محصّل و متحصّل دو امر واقعی باشند مثلا بعضی معتقدند که در مورد غسل و وضوء،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۹

یک اعمال ظاهریّه داریم که همان غسلات و مسحات است و یک حقیقت دیگر داریم به نام طهارت باطنیّه که از غسلات و مسحات حاصل می‌شود و مأمور به همین طهارت حاصله از غسلات و مسحات است و مسأله سبب و مسبّب مطرح است ۱۱۴].

طبق این مبنا اگر وضوء یا غسل، یک جزء مشکوک الجزئیّة داشته باشد کسی نمی‌تواند اصل برائت جاری کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسّک نماید چون نمی‌داند با وضوی خالی از جزء مشکوک آیا آن طهارت واقعیّه حاصل شده یا نه لذا وظیفه‌اش این است که آن طهارت معنوی را تحصیل نماید.

همان‌طور که ملاحظه کردید در این قبیل موارد، محصّل و متحصّل، دو امر واقعی هستند یکی غسلات و مسحات وضوئی و غسلی و دیگری همان طهارت معنوی است به خلاف محلّ بحث که:

در باب صلات و امثال آن اگر بگوئیم موضوع له آن یک عنوان بسیطی است که عنوان «مطلوب» لازمه آن است، عنوان مذکور با عنوان نماز صحیح، محصِّل و متحصّل، سبب و مسبّب نیست بلکه یک عنوان اعتباری و انتزاعی است تا اینکه شامل افراد صحیح شود و تقریبا مانند کلّی طبیعی و افراد است که ما در خارج، دو وجود نداریم. آیا اگر زید در خارج، تحقّق پیدا کرد ما دو وجود پیدا کرده‌ایم، یکی فرد و دیگری انسان؟ مسلّما دو وجود مطرح نیست بلکه انسان، یک کلّی و منطبق بر تمام مصادیق است. در محلّ بحث هم موضوع له لفظ صلات، آن عنوان بسیط است که عنوان مذکور، منطبق بر نمازهای صحیح است نه اینکه متحصّل از نمازهای صحیح باشد به‌خلاف باب غسل و وضوء که طبق آن مبنا، طهارت واقعیّه از وضوء و غسل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۶۰

و أمّا علی الأعمّ، فتصویر الجامع فی غایة الإشکال، فما قیل فی تصویره أو یقال، وجوه:

أحدها: أن یکون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، کالأرکان فی الصّلاة مثلا و کان الزّائد علیها معتبرا فی المأمور به لا فی المسمّی.

و فیه ما لا یخفی، فإنّ التّسمیة بها حقیقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصّلاة مع الإخلال ببعض الأرکان، بل و عدم الصّدق علیها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشّرائط عند الأعمّی [۱].

حاصل می‌شود امّا در نماز، آن عنوان بسیط معهود از نماز حاصل نمی‌شود بلکه منطبق بر نماز صحیح است و نسبت بین نماز صحیح و آن عنوان کلّی، نسبت فرد و مصداق است لذا در چنین مواردی که ما دو وجود خارجی و دو امر واقعی و متشخّص نداریم- بلکه یک نحو، اتّحادی برقرار است- اگر شک نمائیم که مثلا سوره، جزئیّت دارد یا نه نمی‌گوئیم مأمور به برای ما مشخّص است و شکّ ما در محصّل است پس باید اصالت الاشتغال جاری کرد.- بلکه به اصالت البراءة تمسّک می‌نمائیم- چون عنوان محصّل و متحصّل، مطرح نیست بنابراین ما- صحیحی‌ها- می‌توانیم یک قدر جامع تصوّر نمائیم امّا تصویر جامع برای اعمّی در غایت اشکال است که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی

[۱]- اکنون بررسی می‌کنیم تا ببینیم آیا اعمّی می‌تواند یک قدر جامع تصوّر کند که هم شامل عبادات صحیح و هم شامل عبادات فاسد شود یا نه.

تصویراتی که برای قدر جامع گفته شده یا ممکن است کسی بگوید عبارتند از:

الف: موضوع له الفاظ عبادات- مثلاـ نماز- عبارت است از اجزائی که جنبه رکنیّت دارد مثلاـ در نماز، پنج رکن داریم ما هم می‌گوئیم همان پنج رکن، موضوع له لفظ

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۶۱

صلات است. اگر ارکان خمسه، تحقّق داشته باشد، صلات هم تحقّق دارد و چنانچه یکی از آن پنج رکن از بین برود عنوان نماز هم منتفی می‌شود.

لازم به تذکّر است که اگر کسی عمدا در مقام عمل فقط پنج رکن را اتیان کند نمازش صحیح نیست امّا عنوان نماز محفوظ است و ما- اعمّی‌ها- به دنبال تصویر جامع برای صلات صحیح نیستیم بلکه در صدد تصویر جامعی هستیم که هم شامل افراد صحیح شود و هم افراد فاسد را در برگیرد.

سؤال: سایر اجزاء و شرائط نماز چه عنوانی دارند؟

جواب: به سایر اجزاء و شرائط، امر تعلّق گرفته، جزء مأمور به هستند و در مقام امتثال باید آن‌ها را هم اتیان نمود امّا در نام و موضوع له لفظ صلات مدخلیّتی ندارند.

مرحوم مصنّف دو ایراد به قدر جامع مذکور گرفته که عبارتند از:

۱- اشکال اوّل: اگر موضوع له صلات، نفس ارکان باشد، می‌باید نفس ارکان، ملاک و میزان صدق عنوان نماز باشد- وجودا و عدما- درحالی‌که این‌چنین نیست مثلاـ در موردی که انسان تمام اجزاء، شرائط و ارکان نماز را اتیان کند امّا نسبت به یک رکن مانند قیام متّصل به رکوع اخلال نماید بنا بر قول اعمی هیچ‌گونه مناقشه‌ای در صدق عنوان صلات نیست و می‌توان گفت «هذه صلات» منتها صلات فاسد و غیر صحیح هست.

و همچنین گاهی از اوقات می‌بینیم تمام ارکان نماز تحقّق دارد، مع‌ذلک عنوان صلات برآن صدق نمی‌کند مانند کسی که تمام ارکان نماز را اتیان می‌کند، فرضا نسبت به موالات، اخلال می‌ورزد- موالات که از ارکان نماز نیست- و مقداری ورزش و حالت جست‌وخیز پیدا می‌کند در این صورت، موالات نماز فوت شده ۱۱۵]- و اخلال به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۶۲

مع أنّه یلزم أن یکون الاستعمال فیما هو المأمور به- بأجزائه و شرائطه- مجازا عنده و کان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فی الکلّ، لا من باب إطلاق الکلّی علی الفرد و الجزئی، کما هو واضح، و لا یلتزم به القائل بالأعمّ، فافهم [۱].

موالات را چنین تعریف کرده‌اند که نمازگزار، کاری کند که صورت صلاتی از بین رود و اگر کسی به او نگاه کند، نگوید او مشغول نماز خواندن است-

خلاصه اینکه شما- اعمّی- می‌گوئید اگر ارکان نماز در خارج وجود پیدا کرد عنوان صلات تحقّق دارد و لو تمام اجزاء و شرائط، منتفی باشد درحالی‌که می‌بینیم این‌چنین نیست و مجرّد اکتفاء بر ارکان، محقّق عنوان و صدق نماز نیست.

نتیجه اینکه: نمی‌توان «ارکان» را موضوع له قرار داد زیرا گاهی از اوقات، اخلال به بعضی از ارکان، عنوان صلات را برهم نمی‌زند-

بنا بر قول اعمّی- و گاهی اخلال به بعضـی از اجزاء و شـرائط غیر رکنی عنوان و صـدق اسم نماز را از بین می‌برد لـذا جامعی را که شما تعیین کردید نه مانع اغیار است و نه جامع افراد.

[۱]- اشـکال دوّم: مـا بـا شـما مماشـات می‌کنیم و از شـما می‌پـذیریم که موضوع لفظ صـلات، ارکان خمسه است امّا از شـما سؤال می‌کنیم که:

اگر کسـی لفظ صلات را در مأمور به- مجموع اجزاء و شرائط و ارکان- استعمال نمود به‌طوری‌که همه اجزاء در اطلاق اسم صلات به آن‌ها مساوی بودند، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

طبق مبنای شما که می‌گوئید صلات برای ارکان خمسه، وضع شده نه برای فرضا ده جزء و شرط، استعمال مذکور مجازی است زیرا لفـظ صـلات موضوع برای ارکـان خمسه را در ارکـان و غیر ارکـان استعمال کرده‌ایـد، لفـظ موضوع برای جزء را در کل استـعمال نموده‌اید- به علاقه جزء و کل-

آیا هیچ متشرّعه‌ای قبول می‌کند که استعمال کلمه صلات در مجموع اجزاء و شرائط

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۶۳

مجاز باشد؟

اگر بگوئید مجموع من حیث المجموع نماز نیست بلکه فقط ارکان خمسه‌اش موضوع له نماز است و بقیه اجزاء از عنوان نماز خارج اسـت امّـا جزء مـأمور بـه اسـت و وظیفـه مـا ایـن است که غیر از ارکـان خمسه یعنی آن اجزاء و شـرائط را ضـمیمه نمـاز کنیم، هیچ متشرّعه‌ای این مطلب را از شما نمی‌پذیرد.

اشـکال: ممکن است بگوئید اینجا علاقه جزء و کل، مطرح نیست بلکه از قبیل جزئی و کلّی است یعنی از باب اسـتعمال کلّی در فرد و جزئی است.

جواب: مـا نحن فیه از قبیل جزئی و کلّی نیست زیرا خصوصـیّت جزئی و کلّی، این است که جزئی به تمام معنا وجود کلّی است مثلا زید و انسان جزئی و کلّی هسـتند یعنی زید را نمی‌توان تبعیض کرد و گفت قسمت راست او وجود انسان و سمت چپ او شخصیّت خود زید است به‌خلاف محل بحث که ارکان و غیر ارکان هرکدام وجودات مستقل دارند، قرائت الفاتحه یک وجود مستقل است و رکوع، وجود مسـتقلّ دیگری است لـذا نمی‌توان گفت وضع ارکان خمسه نماز با بقیّه اجزاء نماز، وضع جزئی و کلّی را دارنـد بلکه ارکان، جزء است و شـما لفظ صـلات را در کل اسـتعمال کردیـد و باید اسـتعمال مذکور مجازی باشد و حال آنکه هیچ‌کس به آن ملتزم نمی‌شود.

خلاصه: بنا بر قول اعمّی نمی‌توان جامعی تصوّر کرد- که موضوع له عبادات «ارکان» باشد- و چنین تصویری باطل است.

قوله «فافهم»[۱۱۶]: اشاره به این است که بین جزء و کل و جزئی و کلّی تفاوت است که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۶۴

ثانیها: أن تکون موضوعـة لمعظم الأجزاء التی تـدور مدارها التّسـمیة عرفا، فصدق الاسم [علیه کذلک یکشف عن وجود المسـمّی، و عدم صدقه عن عدمه.

و فیه- مضافا الی ما أورد علی الأوّل أخیرا- أنّه علیه یتبادل ما هو المعتبر فی المسـمّی، فکان شـیء واحد داخلا فیه تارة، و خارجا عنه أخری، بل مردّدا بین أن یکون هو الخارج أو غیره عنـد اجتماع تمام الأجزاء، و هو کما تری، سیّما إذا لوحظ هذا مع ما علیه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات [۱].

ما بیان کردیم.

[۱]- ب: دوّمین جـامع، عبارت است از اینکه: ما- اعمّی‌ها- در موضوع له الفاظ عبادات، تنها ارکان را دخیل نمی‌دانیم بلکه موضوع له الفاظ عبادات را معظم اجزاء می‌دانیم- البتّه نه مفهوم معظم بلکه مصـداق معظم- مثلا نمازی که دارای ده جزء است، معظم اجزاء آن هفت یـا هشت جزء است و ما هفت جزء از ده جزئش را موضوع له قرار می‌دهیم. لازم به تـذکّر است که ما روی کلمه «هفت یا هشت» نظر خاصّی نداریم بلکه می‌گوئیم آن مقدار از اجزائی که در صدق صـلات، مدخلیّت دارند.- وجودا و عدما- به نحوی که اگر آن اجزاء موجود باشد، عرفا عنوان صلات، تحقّق پیدا کند و اگر نباشد عنوان نماز، محقّق نشود.

مصنّف «ره» نسبت به جامع مذکور سه اشکال دارند:

۱- لازمه این نوع جامع، این است که اگر عنوان صـلات را در نماز تامّ الاجزاء و الشّـرائط استعمال نمائیم، استعمالش مجاز باشد- به علاـقه جزء و کل- درحالی‌که خود اعمّی هم ملتزم به این مطلب نیست و این اشـکال، همان ایراد آخری بود که بر وجه اوّل و جامع اوّل داشتیم.

۲- تذکّر: واضح است که اجزاء عبادات از جمله نماز به‌حسب حالات و شـرائط، متفاوت است مثلا نماز شخص حاضر که هیچ‌گونه عذری نداشته باشد، ده جزء و نماز

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۱۶۵

ثالثها: أن یکون وضـعها کوضع الأعلام الشّخصـیّهٔ ک (زید) فکما لا یضرّ فی التّسمیهٔ فیها تبادل الحالات المختلفهٔ من الصّغر و الکبر، و نقص بعض الأجزاء و زیادته، کذلک فیها.

مسافر هشت جزء دارد. نماز فرد مضـطر اجزاء و شرائطش کمتر است تا جائی که می‌رسیم به نماز شخص غرقا که گاهی به جای هر رکعت یک سبحان اللّه می‌گوید و زمانی فقط با یک ایماء و اشاره نماز می‌خواند.

شما اعمّی که معظم الاجزاء را موضوع له می‌دانید، در نماز شخص حاضر مثلا هشت جزء را در موضوع له داخل می‌دانید و در نماز مسافر، چهار جزء را موضوع له و معظم الاجزاء می‌دانیـد و نتیجتا آن چهار جزء اضافی دیگر را خارج از موضوع له می‌دانید بنابراین به حسب حالـات مختلف، آنچه که در موضوع له مـدخلیّت دارد، تبـادل پیـدا می‌کنـد و در نتیجه گـاهی یک جزء، داخل در معظم الاجزاء هست- در نماز ده‌جزئی- و گاهی همان جزء، خارج از معظم الاجزاء هست- در نماز هشت جزئی-

۳- مثلا در صـلات حاضـر که دارای ده جزء است، می‌گوئیـد هشت جزئش معظم الاجزاء و موضوع له است امّا تعیین نمی‌کنیـد که آن هشت جزء کـدام است لـذا لـازمه کلام شـما این است که هشت جزء از آن ده جزء را به اختیار خودتان انتخاب کنیـد و بگوئید معظم الاجزاء هست. اگر مایل هستیـد قرائت الفاتحه را از اجزاء هشت‌گانه حساب کنیـد و اگر نسبت به این امر، مایل نیستید قرائت الفاتحه را جزء نهم و خارج از مسمّای نماز قرار دهید. مصنّف «ره» فرموده‌اند:

آیـا کسـی می‌توانـد بـا آن اختلـاف حالاتی که در عبادات هست، چنین موضوع له مردّدی را بپـذیرد و به آن ملتزم شود؟ و هو کما تری.[۱۱۷]

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۱۶۶

و فیه: أنّ الأعلام إنّما تکون موضوعهٔ للأشخاص، و التّشخّص إنّما یکون بالوجود الخاصّ، و یکون الشّخص حقیقهٔ باقیا ما دام وجوده باقیـا، و إن تغیرت عوارضه من الزّیـادهٔ و النّقصـان، و غیرهمـا من الحالات و الکیفیّات، فکما لا یضـرّ اختلافها فی التّشـخّص، لا یضـرّ اختلافها فی التّسمیهٔ، و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا کانت موضوعهٔ للمرکّبات و المقیّدات، و لا یکاد یکون موضوعا له إلا ما کان جامعا لشتاتها و حاویا لمتفرّقاتها، کما عرفت فی الصّحیح منها [۱].

---

[۱]- ج: در تصویر این جامع، اعمّی می‌گوید: الفاظ عبادات، مانند اعلام شخصیّه است همان‌طور که در اعلام شخصیّه، تبادل حالات، تفاوتی در صدق لفظ و حقیقت بودن آن نمی‌گذارد. در الفاظ عبادات هم مطلب به همین نحو است.

توضیح ذلک: خداوند متعال فرزندی را به پدری عنایت می‌کند، پدر، نام او را «زید» می‌گذارد فرزند، کم‌کم بزرگ می‌شود قیافه، وزن و سایر خصوصیّات او تغییر می‌کند امّا نام آن فرزند، همان «زید» است و تا زمان پیری هم عنوان زید بر او منطبق است و فرضا اگر بر اثر تصادف، دست و پای او هم قطع شود، عنوان زید بودن او تغییر نمی‌کند و اختلاف کمّیات و کیفیّات در تسمیه و نام او هیچ‌گونه فرقی ایجاد نمی‌کند.

اعمّی می‌گوید چه مانعی دارد که ما این مطلب را در الفاظ عبادات هم جاری بدانیم یعنی بگوئیم در الفاظ عبادات، حالات مختلفی که در نماز صحیح وجود دارد یا حالات گوناگونی که در نماز فاسد وجود دارد، سبب تغییر موضوع له و مسمّا نمی‌شود.

مصنّف «ره» فرموده‌اند قیاس، مع الفارق است زیرا:

در اعلام شخصیّه، وضع و موضوع له هر دو خاص است یعنی وقتی خداوند متعال فرزندی به پدری می‌دهد آن پدر، شخص و شخصیّت فرزند را در نظر می‌گیرد و لفظ زید را برای او وضع می‌کند و شخصیّت او در تمام حالات، اعم از- صغر و کبر، محفوظ است و حتّی روز قیامت هم وقتی او محشور می‌شود، خودش را «زید» می‌داند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۶۷

رابعها: انّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصّحیح التّام الواجد لتمام الأجزاء و الشّرائط، إلا أنّ العرف یتسامحون- کما هو دیدنهم- و یطلقون تلک الألفاظ علی الفاقد للبعض، تنزیلا له منزلة الواجد، فلا یکون مجازا فی الکلمة- علی ما ذهب إلیه السّکاکی فی الاستعارة- [۱].

امّا در باب الفاظ عبادات، موضوع له عام است آن‌هم یک عامی که مرکّب از اجزاء و شرائط است لذا لازم است که اجزاء و شرائط آن مرکّب معلوم باشد و بدانیم که آن مرکب دارای دو جزء یا پنج جزء یا ده جزء است و کمّ و کیف آن را در موضوع له و مسمّا ملاحظه نمود- همان‌طور که بنا بر قول صحیحی ما یک جامع عام برای شما تعیین کردیم- خلاصه اینکه نمی‌توان لفظ صلات را برای یک امر مبهمی وضع کرد.

[۱]- د: چهارمین راهی که اعمّی‌ها برای تصویر جامع، بیان کرده‌اند عبارت است از:

الفاظ عبادات ابتداء، برای عبادات صحیح تامّ الاجزاء وضع شده یعنی موضوع له اوّلی آنها یک عنوانی نیست که بر هر صحیحی منطبق شود بلکه موضوع له اوّلی، عبادت صحیح کامل تامّ الاجزاء و الشّرائط است مثلا لفظ صلات را برای نماز فرد حاضر مختار که دارای ده جزء است وضع نموده امّا در دنبال این «وضع» عرف مسامحه می‌کند و لفظ صلات بر عبادتی هم که فاقد بعضی از اجزاء و شرائط باشد، اطلاق می‌کند- خواه آن نماز صحیح باشد یا فاسد-

سؤال: عرف چگونه مرتکب این عمل می‌شود؟

جواب: او در ذهنش ادّعا می‌کند که آن عبادت، فاقد بعضی از اجزاء و شرائط هم یک مصداق حقیقی برای عبادت تامّ الاجزاء است همان‌طور که سکّاکی در باب استعاره چنین عقیده‌ای دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۶۸

توضیح ذلک: استعاره، نوعی از مجاز[۱۱۸] است که در آن علاقه مشابهت تحقّق دارد مانند استعمال لفظ اسد در رجل شجاع به علاقه مشابهت امّا سکّاکی در مورد استعاره، نظر خاصّی دارد و آن را از اقسام مجاز در کلمه نمی‌داند بلکه می‌گوید استعاره هم نوعی حقیقت است و لفظ اسد در مثال مذکور در غیر ما وضع له استعمال نشده بلکه در موضوع له خود که همان حیوان مفترس

است استعمال شده منتها در ذهن خود تنزیلی می‌کنیم و می‌گوئیم حیوان مفترس که موضوع له لفظ اسد است دارای دو فرد و دو مصداق می‌باشد یک فرد حقیقی که همان حیوانی است که معمولا در جنگل زندگی می‌کند و یک فرد ادّعائی به نام رجل شجاع و این فرد ادّعائی را مصداق حقیقی معنای اسد قرار می‌دهیم- ادّعاء- لکن این ادّعا ارتباطی به عالم لفظ ندارد و در لفظ هیچ‌گونه، تغییر و تغیّری حاصل نشده و نتیجه‌اش این است که لفظ در معنای حقیقی استعمال شده و مجازی در کلمه تحقّق ندارد.

اعمّی می‌گوید، ما نظیر بیان سکّاکی را در ما نحن فیه جاری نموده و می‌گوئیم:

موضوع له اوّلی لفظ صلات، آن نمازی است که تامّ الاجزاء و الشرائط باشد مثلا نماز ده‌جزئی، منتها بر نماز هفت جزئی،- نمازی که بعضی از اجزاء را ندارد و در بعضی از حالات، وارد است- و نماز فاسد هم لفظ صلات را به زعم حقیقت به‌نحوی‌که سکّاکی می‌گوید، اطلاق می‌کنیم یعنی در ادّعا و قلب خود چنین تنزیلی می‌کنیم که نماز فاسد هم یکی از مصادیق واقعی صلات است و در نتیجه، هم استعمال لفظ صلات بر صحیح حقیقت است و هم بر نماز فاسد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۶۹

بل یمکن دعوی صیرورته حقیقهٔ فیه، بعد الاستعمال فیه کذلک دفعهٔ أو دفعات، من دون حاجهٔ إلی الکثرهٔ و الشّهرهٔ، للأنس الحاصل من جههٔ المشابههٔ فی الصّورهٔ، أو المشارکهٔ فی التّأثیر، کما فی أسامی المعاجین الموضوعهٔ ابتداء لخصوص مرکّبات واجدهٔ لأجزاء خاصّهٔ، حیث یصحّ إطلاقها علی الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورهٔ، و المشارک فی المهمّ أثرا تنزیلا أو حقیقهٔ [۱].

---

[۱]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور، کلمه «بل» ترقّی به کار برده و فرموده‌اند که:

اعمی می‌گوید:- ما کلام سکّاکی را نادیده می‌گیریم- شما می‌دانید که کثرت استعمال، حقیقت‌ساز است و باعث ایجاد وضع تعیّنی می‌شود، ما اکنون مطلب دیگری می‌گوئیم که کثرت استعمال به آن مقدار زیادش- که ما را به سرحدّ عدم نیاز به قرینه برساند- لازم نیست تا وضع تعیّنی درست کند بلکه در محلّ بحث اگر لفظ، دو یا سه مرتبه در معنای مجازی استعمال شود وضع تعیّنی و حقیقت، درست می‌کند زیرا آن معنای مجازی از نظر «صورت و قیافه»[۱۱۹] یا «اثر مقصود»[۱۲۰] به معنی حقیقی شباهت دارد و همین مشابهت، بین آنها ارتباط و انس کامل ایجاد می‌کند و لذا استعمال لفظ صلات در عبادت صحیح و فاسد، هر دو حقیقت است به‌نحوی‌که بیان کردیم.

اعمّی شاهدی هم به نفع خود اقامه نموده که: فردی یک معجون ده‌جزئی را برای معالجه یک بیماری خاصّی تهیّه و نامی برای آن انتخاب می‌کند ضمنا آن فرد در درجه اوّل، آن نام را برای معجون ده‌جزئی خود، انتخاب نموده امّا اگر بعدا یکی دو جزء از آن معجون، کم شود، باز هم بر معجون هشت جزئی همان نام را- تنزیلا[۱۲۱] یا حقیقتا[۱۲۲]- به نحو

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۰

و فیه: انّه إنّما یتم فی مثل أسامی المعاجین، و سائر المرکّبات الخارجیهٔ ممّا یکون الموضوع له فیها ابتداء مرکّبا، خاصّا، و لا یکاد یتمّ فی مثل العبادات، التی عرفت أنّ الصّحیح منها یختلف حسب اختلاف الحالات، و کون الصّحیح بحسب حالهٔ فاسدا بحسب حالهٔ أخری، کما لا یخفی، فتأمّل جیّدا [۱].

خامسها: أنّ یکون حالها حال أسامی المقادیر و الأوزان، مثل المثقال، و الحقّهٔ[۱۲۳] و الوزنهٔ[۱۲۴] إلی غیر ذلک، مما لا شبههٔ فی کونها حقیقهٔ فی الزائد و الناقص فی الجملهٔ، فإنّ الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصّا، إلا أنّه لم یضع له بخصوصه، بل

حقیقت اطلاق می‌کند زیرا بین آن دو معجون یا مشابهت در صورت تحقّق دارد یا اشتراک در اثر.

[۱]- اشکال مهمّی بر بیان شما- اعمّی- هست که اساس آن را برهم می‌زند که:

آنچه را در مشبّه به- معاجین- بیان کردید صحیح است زیرا آن معجون، ملاک و میزان اوّلیّه‌اش ده جزء معیّن بوده امّا در باب عبادات از جمله، نماز آیا آن صلات ده‌جزئی «صحیح مطلق» است؟

قبلا بیان کردیم که ما «صحیح مطلق» و یک میزان معیّنی نداریم که آن را ملاک اوّلیّه قرار دهیم مثلا همان نماز صحیح تامّ الاجزاء شخص حاضر در یک حال، صحیح و در حال دیگر، عنوان بطلان پیدا می‌کند به‌خلاف آن معجون، که اگر تمام اجزائش تحقّق داشته باشد، عناوین دیگری ندارد و تمامیّت مطلقه دارد امّا در باب عبادات، ما نمی‌توانیم صحّت مطلقه برای یک مورد پیدا کنیم.

نتیجه: تصویر جامع به طریق مذکور، غیر صحیح است و تاکنون اعمّی نتوانسته برای خود، یک قدر جامع، معیّن کند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۱

للأعمّ منه و من الزّائد و النّاقص، أو أنّه و إن خصّ به أوّلا، إلا أنّه بالاستعمال کثیرا فیهما بعنایة أنّهما منه، قد صار حقیقة فی الأعمّ ثانیا.

و فیه: إنّ الصّحیح- کما عرفت فی الوجه السّابق- یختلف زیادة و نقیصة، فلا یکون هناک ما یلحظ الزّائد و النّاقص بالقیاس علیه، کی یوضع اللفظ لما هو الأعمّ فتدبّر جیّدا [۱].

---

[۱]- ه: پنجمین قدر جامع متصوّر از نظر اعمی این است که: الفاظ عبادات را به الفاظ مقادیر و اوزان تشبیه کرده و گفته‌اند «وضع» اسامی مقادیر و اوزان مانند مثقال، حقّه، وزنه و خروار به چه کیفیّت بوده است؟

اسامی مذکور به یکی از دو نحو، وضع شده‌اند:

الف: واضع وقتی می‌خواسته مثلا کلمه خروار را نام‌گذاری کند، آن را برای صد من در نظر گرفته امّا نفس صد من را موضوع له قرار نداده بلکه گفته است اگر مختصری هم از آن مقدار، کمتر یا بیشتر باشد، مانعی ندارد یعنی من لفظ خروار را برای خصوص صد من وضع نمی‌کنم و چنانچه مقداری کمتر یا بیشتر از آن اندازه باشد، حقیقتا عنوان مذکور برآن صادق است.

ب: راه دیگر، اینکه واضع، ابتداء، لفظ مذکور را برای خصوص صد من وضع کرده امّا بعدا بر اثر کثرت استعمال و مسامحات عرفی به این امر منجر شده که اگر شما کلمه خروار را برای صد من که مختصری کمتر یا بیشتر هم باشد، استعمال نمائید، آن استعمال از نظر عرف، مجاز شناخته نمی‌شود، بلکه استعمالش حقیقی است.

اعمّی می‌گوید چه مانعی دارد که ما همین مطلب را در مورد الفاظ عبادات بگوئیم به این ترتیب که:

شارع مقدّس، نماز صحیح را در نظر گرفته امّا لفظ صلات را برای «صحیح» وضع نکرده بلکه اگر نمازی مقداری هم با آن نماز منظور، تفاوت داشته باشد، عنوان صلات

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۲

و منها: أنّ الظّاهر أن یکون الوضع و الموضوع له- فی ألفاظ العبادات- عامین، و احتمال کون الموضوع له خاصّا بعید جدّا؛ لاستلزامه کون استعمالها فی الجامع، فی مثل: (الصّلاة تنهی عن الفحشاء) و (الصّلاة معراج المؤمن) و (عمود الدّین) و (الصّوم جنّة من النّار) مجازا، أو منع استعمالها فیه فی مثلها، و کلّ منهما بعید إلی الغایة، کما لا یخفی علی أولی النّهی [۱].

حقیقتا برآن صادق است و یا اینکه بگوئیم شارع مقدّس، عنوان صلات را برای خصوص نماز صحیح، وضع کرده ولی طبق مسامحات عرفی، استعمال لفظ مذکور در صلاتی که فی الجملة بعضی از اجزاء و شرائط را نداشته باشد، استعمالش حقیقی است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: «و فیه ...».

همان اشکالی که به چهارمین جامع وارد بود- و مشروحا توضیح دادیم- بر این جامع هم وارد است لذا ما هم برای عدم اطاله

مطلب، آن را تکرار نمی‌کنیم.

مطلب چهارم «وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»

[۱]- آیا وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آنها خاص است؟
مسلّما شارع مقدّس هنگام «وضع» یک معنای کلّی را برای آنها در نظر گرفته لکن بحث، این است که آیا الفاظ عبادات را برای همان معانی کلّی هم وضع کرده تا اینکه الفاظ عبادات هم مانند اسماء اجناس، وضع و موضوع له آنها عام باشد مانند رجل و مرئه یا اینکه شارع، معنای کلّی را در نظر گرفته امّا لفظ را برای مصادیق و افراد، وضع کرده است یعنی موضوع له لفظ صلات، نماز من و شما هست و به عدد افراد نماز، موضوع له تکثّر پیدا می‌کند همان‌طور که مشهور در باب وضع حروف می‌گفتند وضع، عام و
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۳
و منها: أنّ ثمرهٔ النّزاع إجمال الخطاب على القول الصّحیحیّ، و عدم جواز الرّجوع إلى إطلاقه، فی رفع ما إذا شکّ فی جزئیّهٔ شیء للمأمور به أو شرطیّته أصلا، لاحتمال دخوله فی المسمّى، کما لا یخفى، و جواز الرّجوع إلیه فی ذلک على القول الأعمّی، فی غیر ما احتمال دخوله فیه، مما شکّ فی جزئیّته أو شرطیّته

موضوع له خاص است ولی مصنّف «ره» با آنها مخالفت کرد.
مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند ظاهر، این است که در باب الفاظ عبادات، وضع و موضوع له، هر دو عام است زیرا بسیاری از اوقات می‌بینیم در قرآن و اخبار، لفظ صلات و امثال آن در عنوان کلّی استعمال شده مانند:
«... انّ الصّلاهٔ تنهى عن الفحشاء و المنکر ...، الصّلاهٔ معراج المؤمن، الصّلاهٔ عمود الدّین، الصّوم جنّهٔ من النّار و الصّوم لی و انا اجزى به».
شما لفظ صلات را در آیات و روایات چگونه معنا می‌کنید؟ مسلّما می‌گوئید طبیعت صلات، ناهی از فحشا، و منکر است. آیا در این قبیل، استعمالات می‌توانید بگوئید، استعمالش مجازی است به علّت اینکه موضوع له لفظ صلات، مصادیق و افراد نماز است امّا اکنون که در معنای عام استعمال شده، مجاز و محتاج به قرینه است؟
احتمال مذکور، بسیار بعید است زیرا ما قرینه‌ای بر مجازیّت مشاهده نکردیم و کسی به چنین مطلبی ملتزم نشده.
و آیا ممکن است بگوئید اصلا لفظ صلات در آیات و روایات در معنای عام و جامعی استعمال نشده بلکه در مصادیق به کار رفته است؟
التزام به این مطلب هم بسیار بعید است چون ظاهر آیات و روایات، این است که آثار مذکور- نهی از فحشاء و منکر و ...- بر طبیعت صلات- اینما تحقّقت- مترتّب است بدون اینکه حالاتی از قبیل سفر، حضر و غیره در آن مدخلیّت داشته باشد. مانند الرّجل خیر من المرأهٔ، یعنی طبیعت الرّجل خیر من طبیعت المرأهٔ.
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۴
نعم لا بدّ فی الرّجوع إلیه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان، کما لا بدّ منه فی الرّجوع إلى سائر المطلقات، و بدونه لا مرجع أیضا إلا البراءهٔ أو الاشتغال، على الخلاف فی مسألهٔ دوران الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین [۱].

مطلب پنجم ثمره نزاع بین صحیحی و اعمّی

اشاره

[۱]- مصنّف «ره» مجموعا سه ثمره برای نزاع مذکور، بیان نموده‌اند که یک ثمره‌اش را می‌پذیرند و ثمره دیگرش را مسلّما رد می‌کنند و در ثمره سوّم مناقشه می‌نمایند.

قبل از بیان مطلب به ذکر مثالی می‌پردازیم.

مولای حکیمی در مقام بیان فرموده است «اعتق رقبهٔ».

سؤال: در چه صورتی می‌توان به اطلاق خطاب مذکور تمسّک کرد؟

جواب: اگر شک کنیم که آیا زائد بر عنوان رقبه، قید دیگری مانند ایمان در آن معتبر است یا نه، در این صورت می‌توان به اصالت الاطلاق تمسّک نمود و گفت عتق مطلق رقبه کافی است. امّا اگر شک کردیم که آیا عنوان رقبه بر فلان موجود صادق است یا نه در این صورت نمی‌توان به اطلاق «اعتق» تمسّک نمود زیرا تمسّک به اطلاق در صورتی صحیح است که عنوان «رقبه» محرز باشد و در عنوان زائدی مانند ایمان شک داشته باشیم.

الف: امّا ثمره‌ای را که مصنّف پذیرفته‌اند: اگر شک کردیم که آیا فلان جزء برای مأمور به جزئیّت دارد یا نه فرضا شک کردیم که آیا سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه- و یا اگر نسبت به شرطی شک کردیم که آیا آن شرط برای مأمور به شرطیّت دارد یا نه- و در روایات باب به دلیلی بر جزئیّت یا عدم جزئیّت سوره، برخورد ننمودیم، در این

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۵

صورت، بین صحیحی و اعمّی ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

اگر اطلاقی در میان باشد، و شرائط تمسّک به اطلاق هم- مقدّمات حکمت- موجود باشد، آن خطاب، مجمل می‌شود، بنا بر قول صحیحی نمی‌توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیّت ندارد و تمام المأمور به، اقامت الصّلات است زیرا:

بنا بر قول صحیحی نمی‌دانیم آیا نماز بدون سوره دارای عنوان «صلات» هست یا نه به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له نماز را صلات صحیح می‌داند و ما نمی‌دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان «صلات» اطلاق می‌شود یا نه لذا جای تمسّک به اطلاق «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* نیست امّا بنا بر قول اعمّی می‌توان به اطلاق، تمسّک نمود زیرا او می‌گوید موضوع له نماز، اعم از صحیح و فاسد است و نماز بدون سوره از نظر من دارای عنوان «صلات» هست و خداوند متعال فرموده است «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* و دلیلی هم بر جزئیّت سوره اقامه ننموده است لذا به اطلاق خطاب تمسّک می‌نمائیم و می‌گوئیم همان‌طور که ایمان در عتق رقبه، مدخلیّتی ندارد، سوره هم در نماز جزئیّتی ندارد.

خلاصه ثمره اوّل: بنا بر قول صحیحی اطلاق «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* اجمال پیدا می‌کند و قابل تمسّک نیست امّا بنا بر قول اعمّی می‌توان به آن تمسّک نمود.

تذکّر: بنا بر قول اعمّی باید دو شرط موجود باشد تا بتوان به اطلاق تمسّک کرد:

۱- چیزی را که ما در جزئیّت یا شرطیّت آن، شک داریم نباید در موضوع له و مسمّای عبادت، مدخلیّت داشته باشد مثلا اگر اعمّی موضوع له عبادات را ارکان بداند، نباید آن شرط یا جزء مشکوک از آن ارکان باشد یعنی اگر چیزی را که ما در جزئیّت آن شک کرده‌ایم، در رکنیّت آن‌هم شک نمائیم- علاوه بر جزئیّت، احتمال رکنیّت هم در مورد آن بدهیم- در این صورت، اعمّی هم مانند صحیحی نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند زیرا همان‌طور که صحیحی مسمّا و موضوع له را نماز صحیح می‌داند اعمّی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۶

و قد انقدح بذلک: إنّ الرجوع إلی البراءهٔ أو الاشتغال فی موارد إجمال الخطاب أو إهماله علی القولین، فلا وجه لجعل الثّمرهٔ هو

الرّجوع إلی البراءة علی الأعمّ، و الاشتغال علی الصّحیح، و لذا ذهب المشهور إلی البراءة، مع ذهابهم إلی الصّحیح [۱].

هم موضوع له را ارکان می‌داند لذا حق تمسّک به اطلاق را ندارند.

۲- در محلّ بحث که می‌خواهیم به اطلاق تمسّک نمائیم باید:

آن اطلاق در مقام بیان وارد شده باشد مثلا اگر مولا گفت «اعتق رقبة» و در صدد بود که با آن عبارت، تمام المأمور به را بیان کند و ما شک کردیم که قید ایمان در مأمور به مدخلیّت دارد یا نه، در این صورت می‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم و بگوئیم چون مولا- در مقام بیان بوده و قید ایمان را همراه رقبه ذکر نکرده پس عتق مطلق رقبه کافی است امّا اگر متکلّمی جمله مذکور را بیان کرد و در مقام بیان تمام مراد خویش نبود بلکه در مقام اجمال گوئی بود، در این صورت نمی‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود لذا در مواردی که اطلاقات در مقام بیان، وارد نشده باشند حتّی اعمّی نمی‌تواند به اطلاق تمسّک کند.

خلاصه اینکه اعمّی با دو شرط مذکور می‌تواند به اطلاق تمسّک نماید امّا صحیحی اصلا حقّ تمسّک به اطلاق ندارد و این همان ثمره بین قول صحیحی و اعمّی است که مصنّف پذیرفته‌اند.

سؤال: اگر مطلقی در مقام بیان، وارد نشده بود وظیفه چیست؟

جواب: اعمّی مانند صحیحی به اصول عملیّه اعم از برائت و اشتغال، رجوع می‌کند.

لازم به تذکّر است که در اقلّ و اکثر ارتباطی و رجوع به اصل عملی هرکدام از آنها ممکن است دارای مبنای خاصی باشند.

[۱]- در بیان ثمره اوّل گفتیم که اگر اطلاقی داشته باشیم و مقدّمات حکمت تمام

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۷۷

باشد- در اقلّ و اکثر ارتباطی و شک در شرطیّت و جزئیّت- اعمّی می‌تواند به آن اطلاق تمسّک نماید امّا صحیحی خیر و اگر خطاب ما اجمال یا اهمال ۱۲۵] داشت و در نتیجه نتوانستیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم، چه صحیحی و چه اعمّی به اصل برائت و اشتغال رجوع می‌کنند و در تمسّک به اصل عملی هرکدامشان ممکن است دارای نظر خاصی باشند.

ب: امّا ثمره‌ای که مصنّف نپذیرفته‌اند: بعضی خواسته‌اند بگویند در بحث صحیح و اعم هرکس قول صحیحی را اختیار کند، در دوران امر، بین اقلّ و اکثر که اطلاق قابل تمسّک نداریم باید به اصالت الاشتغال تمسّک کند و هرکسی قول اعمّی را اختیار نماید باید به اصالت البراءة تمسّک نماید و خلاصه اینکه مسأله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی متفرّع بر بحث صحیحی و اعمّی هست یعنی هرکس در این بحث، صحیحی شود در آنجا باید به اصالت الاشتغال تمسّک نماید و هرکس در این بحث، اعمّی باشد در آنجا باید به اصالت البرائت تمسّک نماید.

توضیح ذلک: گفته‌اند وقتی صحیحی شک نماید که آیا سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه، در واقع شک نموده است که آیا بدون قرائت سوره، عنوان صلات، محقّق می‌شود یا نه زیرا او شک دارد که نماز بدون سوره آیا نماز هست یا نه لذا باید عنوان صلات را احراز کند و احراز عنوان صلات به این نحو است که احتیاط را رعایت نماید و سوره مشکوک الجزئیّة را ضمیمه سایر اجزاء نماید امّا اعمّی از نظر تحقّق عنوان صلات آزاد است و می‌گوید چه سوره همراه سایر اجزاء و شرائط نماز باشد چه نباشد، عنوان

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۷۸

و ربما قیل بظهور الثّمرة فی النّذر أیضا.

قلت: و إن کان تظهر فیما لو نذر لمن صلّی إعطاء درهم فی البرّ فیما لو أعطاه لمن صلّی، و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا یعتبر فی الاسم علی الأعمّ، و عدم البرّ علی الصّحیح، إلا أنّه لیس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من أنّ

صلات، محقّق است و ما که شک داریم سوره در نماز واجب است یا نه به اصالت البراءة تمسّک می‌کنیم و می‌گوئیم قرائت السّوره در نماز واجب نیست.

مصنّف فرموده‌اند این مطلب درست نیست و هریک از صحیحی و اعمّی می‌تواند به برائت یا اشتغال رجوع کند یعنی مسأله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی و رجوع به برائت یا اشتغال، متفرّع بر بحث صحیحی و اعمّی نیست و شاهدش هم این است که: مشهور، قول صحیحی را اختیار کرده‌اند و در آن بحث به برائت قائل شده‌اند و نکته‌اش این است که: اگر صحیحی شک کند که سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه، در واقع، شک در عنوان صلات دارد لذا این شک، مانع تمسّک به اطلاق می‌شود همان‌طور که در بیان ثمره اوّل توضیح دادیم امّا مانع تمسّک به اصالت البراءة نمی‌شود زیرا:

عنوان صلات، یک کلّی است که منطبق بر اجزاء و شرائط خارجی است و ما دو وجود خارجی و دو واقعیّت- که یکی حقیقت صلات و دیگری حقیقت اجزاء و شرائط باشد- نداریم بلکه هر دو یک حقیقت هستند و عنوان صلات بر آنها تطبیق می‌کند و اگر یک واقعیّت شد و ما شک کردیم که آن واقعیّت و آن مأمور به آیا زائد بر نه جزء مسلّم، جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه مانعی از تمسّک به اصل برائت وجود ندارد و لزومی ندارد که صحیحی به اصالت الاشتغال تمسّک کند همان‌طور که اعمّی هم آزاد است هم می‌تواند به برائت تمسّک نماید و هم می‌تواند به اصالت الاحتیاط رجوع نماید.

خلاصه: مصنّف «ره» ثمره دوّم را نپذیرفتند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۹

ثمرة المسألة الأصولیّة، هی أن تکون نتیجتها واقعة فی طریق استنباط الأحکام الفرعیّة، فافهم [۱].

---

[۱]- ج: امّا ثمره‌ای را که مصنّف مورد مناقشه قرار داده‌اند: هر دلیل و مطلبی که ثمره‌ای نداشته باشد می‌گویند نتیجه‌اش در نذر ظاهر می‌شود از جمله در محل بحث که:

اگر نذر کنیم که مثلا یک درهم به فردی که نماز می‌خواند بدهیم در این صورت:

اگر ما صحیحی باشیم، در صورتی با نذر موافقت نموده‌ایم که آن درهم را به فردی بدهیم که نماز صحیح می‌خواند و چنانچه فردی نماز باطل بخواند و ما آن درهم را به او بدهیم عمل به نذر نکرده‌ایم.

ولی اگر ما اعمّی بودیم، در این صورت، آزاد هستیم و چنانچه آن درهم را به کسی بدهیم که نماز فاسد[۱۲۶] می‌خواند با نذر موافقت کرده‌ایم زیرا همان‌طور که نماز صحیح دارای عنوان صلات هست نماز فاسد هم دارای عنوان مذکور می‌باشد.

مصنّف فرموده‌اند چنین مسأله‌ای از نظر فقهی در محلّ خودش صحیح است امّا صلاحیّت ندارد که آن را ثمره یک مسأله اصولی قرار دهیم و نکته‌اش این است که:

ثمره مسئله اصولی باید مقدّمه و در طریق استنباط حکم کلّی الهی واقع شود در محلّ بحث آیا موافقت النّذر و مخالفت النّذر یک حکم الهی است؟

اگر شما نماز ظهر را صحیحا خواندید و نمازتان با دستور خداوند متعال، موافق بود، آیا موافقت نماز شما با فرمان خداوند هم یک حکم الهی است؟

خیر! بلکه عقل می‌گوید وقتی با فرمان پروردگار متعال موافقت کردید، عمل شما مطابق دستور الهی است و موافقت و مخالفت انسان با دستور خداوند یا با نذر، مربوط به حکم الهی نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۰

و کیف کان، فقد استدلّ للصّحیحی بوجوه:

أحدها: التّبادر، و دعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصّحيح، و لا منافاة بين دعوى ذلك، و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجه، و قد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه [۱].

خلاصه: مسأله مذکور از نظر فقهی صحیح است امّا نمی‌توان آن را ثمره یک مسأله اصولی دانست زیرا نتیجه مسأله اصولی باید در طریق استنباط احکام کلّی الهی قرار گیرد.

قوله «فافهم»[۱۲۷].

اشاره به دقّت است که مسأله موافقت یا مخالفت با نذر یک حکم الهی نیست بلکه یک حکم عقلی جزئی است و لذا نمی‌تواند ثمره مسأله اصولی قرار گیرد.

ادلّه صحیحی‌ها

اشاره

[۱]- بعد از ذکر مقدّمات بحث، به بیان ادلّه‌ای می‌پردازیم که برای صحیحی به آنها استدلال شده، لازم به تذکّر است که مصنّف «ره» جزء صحیحی‌ها هستند.

۱- تبادر

قبلاـ گفتیم که یکی از علائم حقیقت، تبادر است. یعنی از بین معانی لفظ، آن معنائی که زودتر به ذهن می‌آید، معنای حقیقی لفظ است چون اگر آن معنا امتیاز و عنوان

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۸۱

حقیقت نداشته باشد، نباید با شنیدن آن کلمه از بین تمام معانی زودتر به ذهن انسان، انسباق پیدا کند پس انسباق و تبادر، علامت حقیقت است.

در محلّ بحث با شنیدن الفاظ عبادات و استماع لفظ صلات، خصوص عمل صحیح به ذهن انسان، متبادر می‌شود نه اعمّ از صحیح و فاسد که اعمّی معتقد است.

اشکال: شما در بیان ثمره اوّل بین قول صحیحی و اعمّی گفتید:

اگر صحیحی شک کند که آیا فلان جزء یا شرط برای مأمور به جزئیّت یا شرطیّت دارد یا نه، نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند مثلاـ اگر شک نماید که نماز، دارای نه جزء است یا اینکه جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه، او در واقع نمی‌داند که آیا نماز نه جزئی دارای عنوان صلات هست یا نه لذا لفظ صلات، مجمل می‌شود و حقّ تمسّک به اطلاق خطاب را ندارد.

امّا اکنون تبادر را یکی از ادلّه خود به حساب آورده و می‌گوئید با شنیدن لفظ صلات خصوص عمل صحیح به ذهن متبادر می‌شود.

به‌علاوه شما- صحیحی‌ها- در تصویر جامع برای موضوع له و مسمّای عبادات گفتید ما نام و عنوان جامع عبادات را نمی‌دانیم امّا از راه آثارشان جامع را معیّن می‌کنیم.

خلاصه اینکه از یک طرف ادّعای اجمال و ابهام و از طرف دیگر ادّعای تبادر می کنید.
سؤال ما این است که کـدام معنا به ذهن، متبادر می‌شود. در تبادر باید از شـنیدن لفظ، یک معنای مشخّصـی به ذهن، منسـبق شود و شما صحیحی‌ها معنای مشخّصی برای موضوع له الفاظ عبادات ندارید که به ذهن متبادر شود.
جواب: اگر آن معنـا به تمـام جهـات، برای مـا مبهم باشـد، نمی‌توانیم ادّعای تبادر کنیم و حق با مستشـکل است ولی ما از راه آثار- آثار متعدّد- با آن معنا آشنائی داریم لذا
إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۸۲
ثانیها: صحّة السّلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقّة، و إن صحّ الإطلاق علیه بالعنایة [۱].
ثالثها: الأخبار الظّاهرة فی إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّیات مثل

امکـان ادّعـای تبادر، صـحیح است مثلا از شـنیدن لفظ صـلات، چیزی به ذهن ما می‌آیـد که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است پس دلیل اوّل، یعنی تبادر صحیح و خالی از اشکال است.

۲- صحّت سلب

[۱]- صـحّت سـلب، علامت مجاز است. در محلّ بحث اگر بخواهیم با دقّت، نظر کنیم و قضـیّه سالبه تشـکیل دهیم و بگوئیم «صـلاة الحائض مثلا لیست بصلاة» یا «الصّلاة الفاسدة[۱۲۸] لیست بصـلاة» می‌بینیم طبق همان معنای ارتکازی که از نماز در ذهن ما هست، قضـیّه مذکور، صـحیح است اگرچه بسیاری از اوقات، کلمه صلات در نماز فاسد استعمال شده مع ذلک اگر بخواهیم با دقّت به آن نظر کنیم بایـد بگوئیم اسـتعمال مزبور، مجـازی و بالعنایـة است پس نتیجه می گیریم که صـحّت سـلب برای نماز فاسـد، اثبات عنوان مجازیّت می کند و در نتیجه، خصوص نماز صحیح در موضوع له باقی می‌ماند.
تذکّر: تبادر و صـحّت سـلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند- اعمّی هم اتّفاقا به آن دو تمسّک نموده- بلکه از مسائـل وجـدانی است و بایـد ملاـحظه کرد که طرفینی که ادّعـای تبادر کرده‌انـد، وجـدانا حق با کـدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمّی.
إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۸۳
(الصّلاة عمود الـدّین) أو (معراج المؤمن) و (الصّوم جنّة من النّار) إلی غیر ذلک، أو نفی ماهیّتها و طبائعها، مثل (لا صـلاة إلا بفاتحة الکتاب) و نحوه، ممّا کان ظاهرا فی نفی الحقیقة، بمجرّد فقد ما یعتبر فی الصّحة شطرا أو شرطا [۱].

۳- اخبار

[۱]- ظـاهر دو گروه از روایـات- و بعضـی از آیـات- دلاـلت می کنـد که الفـاظ عبـادات، برای صـحیح، وضع شده‌انـد که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم:
الف: بعضی از آیات یا روایاتی که آثار و خواص را برای طبیعت و مسمّای عبادات ثابت می کنند عبارتند از:
۱- إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ ... ۲: الصّلاة عمود الدّین ۳: الصّلاة معراج المؤمن ۴: الصّوم جنّة من النّار.

توضیح ذلک: ظاهر تعابیر مذکور، این است که حکم بر نفس طبیعت و مسمّا بار شده یعنی طبیعت و ماهیّت نماز، ناهی از فحشاء و منکر است.

آیا اگر ماهیّت و حقیقت نماز، اعمّ از صحیح و فاسد باشد، ناهی از فحشاء و منکر است؟ خیر

واضح است که نماز فاسد، ناهی از فحشاء و معراج مؤمن نیست بلکه نماز صحیح است که دارای آن آثار هست.

استدلال به آیه و روایات مذکور، بسیار واضح است امّا مصنّف «ره» در آخر کلامشان فرموده‌اند «فافهم»[۱۲۹] که وجه آن را هم بیان کرده‌اند و اینک به توضیح آن

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸۴

می‌پردازیم:

مقدّمه: اصالت الحقیقهٔ یک اصل عقلائی است و در موردی جاری می‌شود که مراد متکلّم، مشکوک باشد مثلا اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و شما معنای حقیقی و مجازی اسد را می‌دانستید امّا برای شما مشخّص نبود که مراد متکلّم کدامیک از آن دو هست، در این صورت به اصالت الحقیقهٔ تمسّک می‌کنید و می‌گوئید متکلّم، حیوان مفترس را دیده است نه رجل شجاع.

امّا اگر مستعمل فیه و مراد متکلّم معلوم باشد ولی کیفیّت و نحوه استعمال او مشکوک باشد که آیا نحوه استعمالش حقیقی است یا مجازی، در این صورت، عقلاء به اصالت الحقیقهٔ تمسّک نمی‌کنند. فرضا اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و دانستید که مقصودش رجل شجاع است امّا تردید پیدا کردید که آیا او کلمه اسد را در رجل شجاع به نحو حقیقت استعمال کرده یا به نحو مجاز در این صورت نمی‌توانید به اصالت الحقیقهٔ تمسّک کنید و بگوئید استعمال مذکور، یک استعمال حقیقی است.

خلاصه: عقلاء در صورتی اصالت الحقیقهٔ را جاری می‌کنند که مراد متکلّم مشکوک باشد نه کیفیّت استعمال به نحوی که توضیح دادیم.

امّا اشکال مصنّف به استدلال: شما گفتید مقصود از صلات در آیه انّ الصّلاهٔ تنهی ...- و همچنین روایات- نماز صحیح است زیرا نماز فاسد ناهی از فحشاء و منکر نیست پس مراد از صلات، نماز صحیح است.

اکنون سؤال ما این است که: آیا استعمال لفظ صلات در خصوص نماز صحیح به نحو حقیقت است یا مجاز؟

شما نمی‌توانید به اصالت الحقیقهٔ تمسّک کنید چون اصل مذکور، کیفیّت استعمال را برای شما مشخّص نمی‌کند بلکه اگر در مراد متکلّم، شک داشته باشید، تردید شما را

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸۵

و إرادهٔ خصوص الصّحیح من الطّائفهٔ الأولی، و نفی الصّحهٔ من الثّانیهٔ؛ لشیوع استعمال هذا الترکیب فی نفی مثل الصّحهٔ أو الکمال خلاف الظّاهر، لا یصار إلیه مع عدم نصب قرینهٔ علیه، بل و استعمال هذا التّرکیب فی نفی الصّفهٔ ممکن المنع، حتّی فی مثل (لا صلاهٔ لجار المسجد إلا فی المسجد) ممّا یعلم أنّ المراد نفی الکمال، بدعوی استعماله فی نفی الحقیقهٔ، فی مثله أیضا بنحو من العنایهٔ، لا علی الحقیقهٔ، و إلا لما دلّ علی المبالغهٔ، فافهم [۱].

برطرف می‌کند و در محلّ بحث، شما شک در مراد ندارید، می‌دانید که مقصود از صلات، نماز صحیح است منتها نمی‌دانید که کلمه صلات در نماز صحیح به نحو حقیقت استعمال شده یا به نحو مجاز و اصالت الحقیقهٔ نمی‌تواند جریان پیدا کند و «کیفیّت استعمال» را برای شما مشخّص نماید- به‌نحوی که توضیح دادیم-

ب: روایات گروه دوّم عبارتند از قبیل:

۱- لا صلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب ۲- لا صلاهٔ الا بطهور.

«لا ـ صلاة الا ـ بفاتحة الکتاب» و امثال آن، نفی حقیقت می‌کند و مفادشان این است که به مجرّد فقدان بعضی از اجزاء و شرائط مربوط به صحّت، طبیعت و ماهیّت عبادت، منتفی می‌شود، و بدون فاتحة الکتاب ماهیّت نماز تحقّق ندارد و این در صورتی است که لفظ صلات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد و الا ماهیّت نماز به معنی اعم، بدون فاتحة الکتاب هم تحقّق پیدا می‌کند لذا ظاهر اخبار را اخذ می‌کنیم و می‌گوئیم الفاظ عبادات از جمله نماز برای خصوص صحیح وضع شده‌اند نه اعمّ از صحیح و فاسد.

[۱]- اشکال: موضوع له لفظ صلات- و سایر عبادات- اعمّ از صحیح و فاسد است و در روایات گروه اوّل کلمه «صحیح» مقدّر است و همچنین مقصود از روایات گروه دوّم که می‌گفت «لا ـ صلاة الا ـ بفاتحة الکتاب» این است که نماز بدون فاتحة الکتاب صحیح

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۸۶

یا کامل نیست و روایات مذکور، نفی وصف صحّت و کمال می‌کنند- نه نفی حقیقت- و اتّفاقا استعمال این نوع ترکیبات- لا صلاة الا بفاتحة الکتاب- بسیار شایع است.

جواب: توجیهات مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که آن آثار بر مسمّیات بار شده و حتّی روایتی که می‌گوید «لا صلاة الا ـ بفاتحة الکتاب» ظاهرش این است که نفی حقیقت می‌کند. چرا و به چه دلیل ما آن را حمل بر نفی صحّت کنیم و کلمه «صحیح» را مقدّر بگیریم. آری اگر قرینه‌ای باشد ما کلام را برخلاف ظاهر، حمل می‌کنیم امّا در مواردی که قرینه‌ای وجود ندارد، اصل اوّلی این است که ما اثر را بر ظواهر مترتّب نمائیم.

قوله: «بل و استعمال هذا التّرکیب فی نفی الصّفة ممکن المنع حتّی فی مثل لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد ...».

مصنّف «ره» جواب اصلی از اشکال مذکور را بیان کردند امّا در عبارت مذکور، کلمه «بل» استعمال کرده و نکته‌ای بیان نموده‌اند که:

در ترکیباتی نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب» و حتی «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» که می‌گوئید نفی صفت- صحّت یا کمال- شده، شما اشتباه کرده‌اید و استعمال ترکیبات مذکور در نفی صفت ممکن المنع است و در موارد مذکور هم نفی حقیقت شده.

توضیح ذلک: در مثالهائی نظیر «لا صلاة لجار المسجد ...» خارجا می‌دانیم که نفی کمال شده یعنی همسایه مسجد اگر نمازش را در خانه هم بخواند صحیح است ولی کمال نمازش به این است که در مسجد بخواند مع ذلک مصنّف فرموده‌اند عبارت مذکور در نفی کمال استعمال نشده و صفت «کاملة» مقدّر نیست زیرا:

روایت در بیان مبالغه است و اگر از ابتداء چنین تعبیر کنند «لا صلاة کاملة لجار

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۸۷

رابعها: دعوی القطع بأنّ طریقة الواضعین و دیدنهم، وضع الألفاظ للمرکّبات التّامّة، کما هو قضیّة الحکمة الدّاعیة إلیه، و الحاجة و إن دعت أحیانا إلی استعمالها فی النّاقص أیضا، إلا ـ أنّه لا یقتضی أن یکون بنحو الحقیقة، بل و لو کان مسامحة، تنزیلا للفاقد منزلة الواجد.

و الظّاهر أنّ الشّارع غیر متخطّ عن هذه الطریقة.

و لا یخفی أنّ هذه الدّعوی و إن کانت غیر بعیدة، إلا أنّها قابلة للمنع، فتأمّل [۱].

المسجد الا ـ فی المسجد» این نوع تعبیر چندان مبالغه‌ای را بیان نمی‌کند مثل این است که بگویند «یشترط فی کمال الصّلاة لجار المسجد أن یکون فی المسجد» بلکه در صورتی مبالغه را افهام می‌کند که نفی حقیقت نماید و بگوید «لا صلاة لجار المسجد الا فی

المسجد» یعنی فردی که همسایه مسجد است اگر نمازش را در خانه بخواند، نسبت به او حقیقت صلات، تحقّق پیدا نمی‌کند منتها نفی حقیقت گاهی به نحو الحقیقهٔ است مانند «لا صلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب» و گاهی برای اینکه مبالغه را افهام نمایند به نحو الادّعاء هست مانند «لا صلاهٔ لجار المسجد ...» نظیر همان ادّعائی که سکّاکی دارد و می‌گوید برای حقیقت اسد، دو فرد، متصوّر است یک فرد حقیقی که همان حیوان مفترس است و یک فرد ادّعائی که رجل شجاع است یعنی کلمه اسد- در رجل شجاع- در موضوع له خودش استعمال شده.

خلاصه: عبارات مذکور، نفی حقیقت می‌کنند منتها نفی حقیقت بر دو قسم است گاهی به نحو الحقیقت است و گاهی به نحو التّسامح. لذا استدلال به روایاتی نظیر «لا صلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب» برای صحیحی چندان صاف و روشن نیست.

۴- روش واضعین در وضع الفاظ

[۱]- مصنّف «ره» ادّعای قطع کرده‌اند که مثلا کسی که چیزی را اختراع یا وضع

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸۸

می‌کند، وقتی آن مخترع تکمیل شد، نام و اسمی را برای مخترع صحیح و کامل خود انتخاب می‌کند فرضا کسی که اتومبیل را اختراع کرده هنگامی که تمام اجزاء و قطعات آن تکمیل شد، نامی را برای مخترع خود که «صحیح» و واجد تمام اجزاء باشد، انتخاب کرده زیرا غرض بر صحیح، مترتّب می‌شود و صحیح است که منشأ آثار می‌باشد و مقتضای حکمت وضع و جعل این است که لفظ را برای صحیح وضع نمایند بنابراین عقلا، مخترعین و واضعین، لفظ را برای صحیح وضع می‌کنند و ظاهر، این است که شارع مقدّس هم در مقام تسمیه همین روش عقلاء را دارد و رویّه خاصی ندارد. او هم وقتی لفظ یا ماهیّتی را وضع یا اختراع می‌کرده هنگام تسمیه، نام را برای صحیح وضع می‌نموده است.

تذکّر: البتّه همان مخترع هم توجّه دارد که ممکن است آن اتومبیل گاهی بر اثر تصادف، بعضی از اجزاء و لوازمش از بین برود و باز هم لازم است که آن نام را استعمال نمایند لکن می‌گوید استعمال مذکور دائمی نیست. به‌علاوه لزومی ندارد که در آن هنگام، لفظ مذکور را به نحو حقیقت استعمال کنند و باب المجاز هم مفتوح و واسع است.

به همین ترتیب در محدوده شرع هم اگر بخواهند لفظ صلات را در نماز فاسد، استعمال نمایند، مانعی ندارد که به نحو مجاز آن را اطلاق کنند.

مصنّف «ره» در پایان این دلیل فرموده‌اند: «و لا یخفی انّ هذه الدّعوی و ان کانت غیر بعیدهٔ الا انّها قابلهٔ للمنع».

دلیل چهارم قابل منع هست زیرا:

۱- چه دلیلی دارید که شارع مقدّس هم روش مذکور را در تسمیه الفاظ عبادات رعایت کرده باشد. ممکن است او روشی مخصوص به خود داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸۹

و قد استدلّ للأعمّی أیضا، بوجوه:

منها: تبادر الأعمّ، و فیه: أنّه قد عرفت الإشکال فی تصویر الجامع الذی لا بدّ منه، فکیف یصحّ معه دعوی التّبادر [۱].

۲- شما گفتید «... و ان دعت احیانا الی استعمالها فی الناقص ایضا ...» یعنی گاهی حاجت و نیاز، انسان را وادار می‌کند که لفظ را در ناقص و فاسد استعمال کند در حالی که این‌چنین نیست بلکه بسیاری از اوقات می‌بینیم لازم است مثلا کلمه «صلات» را در نماز

فاسد استعمال کنیم. لذا می گوئیم دلیل چهارم یک دلیل محکم و غیر قابل مناقشه‌ای نیست.

قوله: «فتأمّل [۱۳۰]».

ادلّه اعمّی‌ها

۱- تبادر

[۱]- یکی از علائم حقیقت، تبادر است. اعمّی می گوید از شنیدن الفاظ عبادات، معنائی- قدر جامعی- اعمّ از صحیح و فاسد به ذهن، انسباق پیدا می کند بنابراین، الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده‌اند.

قوله: «و فیه انّه قد عرفت الاشکال ...».

اشکال: قبلاً بیان کردیم که وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است لذا چه صحیحی و چه اعمّی باید قدر جامعی برای خود، تصویر نمایند ما صحیحی‌ها گرچه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۹۰

و منها: عدم صحّهٔ السّلب عن الفاسد، و فیه منع، لما عرفت [۱].

قدر جامعی که دارای عنوان و اسم خاصی باشد، نتوانستیم معرّفی کنیم ولی بالاخره از طریق آثار عبادات، آن‌هم آثار متعدّد توانستیم قدر جامعی تصویر نمائیم مثلا در مورد نماز گفتیم لفظ صلات، برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و لذا یکی از ادلّه خودمان را هم تبادر، ذکر کردیم ولی شما اعمّی‌ها:

با اینکه چندین راه، برای تصویر جامع، طی کردید، بالاخره نتوانستید یک جامعی که هم صحیح و هم فاسد را شامل شود ارائه دهید امّا اکنون یکی از ادلّه خود را تبادر نام برده‌اید. سؤال ما از شما این است که آن جامع و معنای عامّی که شامل عبادت صحیح و فاسد شود کدام است و بالاخره یک معنای مجهول به تمام معنا که نه خودش مشخّص است و نه آثار معیّنی دارد چگونه متبادر به ذهن می‌شود؟

نتیجه: شما نمی‌توانید تبادر را یکی از ادلّه خود به حساب آورید.

۲- عدم صحّت سلب

[۱]- یکی دیگر از علائم حقیقت، عدم صحّت سلب است [۱۳۱] اعمّی می گوید مثلا نماز فاسد را موضوع و عنوان صلات را با آن معنای ارتکازی، محمول قرار داده، می‌بینیم آن قضیه حملیّه، صحیح است یعنی قضیّه «الصّلاهٔ الفاسدهٔ صلاهٔ» صحیح و قضیّه مذکور کاشف از حقیقت است.

قوله: «و فیه منع لما عرفت».

اشکال: اگر قضیّه مذکور با عنایت و مسامحه، صحیح باشد، حملیّه مجازیّه و مانند

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۹۱

و منها: صحّهٔ التّقسیم إلی الصّحیح و السّقیم.

و فيه أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصّحيح، و قد عرفتها، فلا بدّ أن يكون التّقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، و لو بالعناية [۱].

«الرّجل الشّجاع اسد» هست امّا اگر بخواهيد عنايت و مسامحه را ناديده بگيريد بلكه با دقّت، نظر نمائيد به جاى قضيّه حمليه، مى توانيم قضيّه سلبيّه تشكيل داده و بگوئيم «الصّلاة الفاسدة ليست بصلاة».

يادآورى: همان‌طور كه ضمن بيان ادلّه صحيحى توضيح داديم، تبادر و عدم صحّت سلب از علاماتى نيست كه انسان بتواند برهان براى آنها اقامه كند- اتّفاقا صحيحى هم به تبادر و صحّت سلب، تمسّك نمود- بلكه از مسائل وجدانى است و بايد توجّه كرد كه مثلا طرفينى كه ادّعاى تبادر كرده‌اند، وجدانا حق با كدامشان هست آيا حق با صحيحى است يا با اعمّى.

البتّه مصنّف «ره» در محل بحث، شاهد خوبى عليه اعمّى‌ها اقامه كردند كه:

يک معناى مجهول كه نه خودش مشخّص است و نه آثارى دارد چگونه متبادر به ذهن مى‌شود يعنى شما كه نتوانستيد يک جامعى ارائه دهيد چگونه ادّعاى تبادر مى كنيد.

۳- صحّت تقسيم عبادات به صحيح و فاسد

[۱]- يكى از ادلّه اعمّى، صحّت تقسيم عبادات به صحيح و فاسد است مثلا مى‌توان صلات را مقسم قرار داد و گفت «الصّلاة امّا صحيحة و امّا فاسدة» تقسيم نماز بر صحيح و فاسد دليل برآن است كه مقسم براى معناى عامى وضع شده كه هم ضمن نماز فاسد محقّق است و هم ضمن نماز صحيح تحقّق دارد. در غير اين صورت، لازم مى‌آيد «انقسام الشّىء الى نفسه و الى غيره و هو باطل».

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۹۲

و منها: استعمال الصّلاة و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة، كقوله عليه الصّلاة و السّلام (بنى ۱۳۲] الإسلام على خمس: الصّلاة، و الزّكاة، و الحجّ،

قوله: «و فيه انّه انّما يشهد على انّها للاعم لو لم تكن ...».

اشكال: مى‌پذيريم كه صحّت تقسيم، دليل بر اين است كه مقسم، معناى عامّى دارد ولى اين مطلب در صورتى صحيح است كه دليلى برخلاف آن، اقامه نشده باشد و ما در ادلّه‌اى كه براى صحيحى‌ها بيان كرديم، ثابت نموديم كه الفاظ عبادات از جمله صلات براى صحيح، وضع شده لذا صحّت تقسيم نمى‌تواند يكى از ادلّه شما- اعمّى‌ها- باشد بلكه مى گوئيم از مقسم معناى عامّى اراده شده امّا نه حقيقتا بلكه بالعناية و المسامحة و در تقسيم مذكور، لفظ صلات در صحيح و فاسد «استعمال» شده نه اينكه براى معنائى اعمّ از صحيح و فاسد «وضع» شده باشد.

با توجّه به فرمايشات قبلى مصنّف «ره» مى‌توان جواب بهترى از دليل سوّم بيان كرد كه:

صحّت تقسيم دليل برآن است كه از مقسم، معناى عامى اراده شده.

سؤال: آيا آن معناى عام به نحو حقيقت، اراده شده يا مجاز؟

جواب: به اصالت الحقيقة تمسّک نموده و مى گوئيم حقيقتا اراده شده.

اشكال: همان‌طور كه مكرّرا بيان كرده‌ايم، در صورتى مى‌توان به اصالت الحقيقة تمسّک نمود كه در مراد متكلّم- نه كيفيّت استعمال- ترديد داشته باشيم. در محلّ بحث مى‌دانيم از مقسم، معناى عامّى اراده شده امّا كيفيّت استعمال براى ما مشكوک است و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۹۳

و الصّوم، و الولایـة، و لم ینادِ أحـد بشـیء کما نودی بالولایـة، فأخـذ النّاس بأربع [بالاربع و ترکوا هذه، فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام لیله، و مات بغیر ولایـة، لم یقبل له صوم و لا صـلاة) فإنّ الأخذ بالأربع، لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولایة، إلا إذا کانت أسامی للأعمّ. و قوله علیه السّـلام: (دعی الصّـلاة أیام اقرائک) ضـرورة أنّه لو لم یکن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحّة النّهی عنها، لعدم قدرة الحائض علی الصّحیحة منها [۱].

نمی‌دانیم که نحوه اسـتعمال صـلات در معنای عام، حقیقی است یا مجازی و راهی برای تشـخیص حقیقت از مجاز نداریم مگر طبق مبنای سیّد مرتضی «ره» که فرموده‌اند:

اصـل در اسـتعمال حقیقت است امّـا مشـهور بـا مبنـای ایشان مخالفت نموده و گفته‌انـد «اسـتعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است» لـذا سوّمین دلیل اعمی‌ها هم مردود است.

۴- اخبار

[۱]- لفظ صـلات و همچنین الفاظ سایر عبادات در بسـیاری از اخبار در عبادات فاسد استعمال شده، اعمّی‌ها در دلیل چهارم خود به دو روایت استدلال نموده‌اند:

الف: بنی الاسلام علی خمس ...

اسـتدلال به روایت مذکور، مبنی بر این است که بگوئیم یکی از شـرائط صـحّت هر عبادتی امامی بودن است به‌نحوی که اگر کسـی ولایـت را قبول نداشـته باشـد، عبـاداتش باطل است بنابراین مقصود از «لم یقبل» این است که عباداتش صـحیح نیست و اسـتدلال به روایت، طبق مبنای مذکور است گرچه آن مبنا مسلّم و قطعی نیست.

امام (علیه السّـلام) به اهل تسـنّن اشاره نموده و فرموده‌انـد «فاخذ النّاس بالاربع و ترکوا هذه ...» آنها صـلات، زکات، حج و صوم را اخذ نموده امّا ولایت را که از اهمّ مسائل است، ترک کرده‌اند یعنی از نظر آن چهار عبادت، نقصی ندارند فقط کمبود آنها راجع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۹۴

به مسأله ولایت است- «فلو انّ احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایة لم یقبل له صوم و لا صلاة ...»-

اسـتدلال، طبق این فقره است: «فاخـذ النّاس بالاربع ... فانّ الاخـذ بالاربع لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولایة الا اذا کانت اسامی للاعم».

از طرفی می‌گوئیم عبادات و نمازهای اهل تسـنّن، باطل است و از طرفی امام (علیه السّـلام) فرموده‌انـد «اخـذ الناس بالاربع ...» معلوم می‌شود که نماز آنها با اینکه باطل و فاسد است امّا از حقیقت و مسـمّای صـلات، خارج نیست و یکی از مصادیق حقیقی نماز است پس لفظ صلات در عمل باطل استعمال شده و ظاهرش این است که استعمال مزبور به نحو حقیقت است.

ب- ... دعی الصّلاة ایّام اقرائک ...[۱۳۳]

تذکّر: در علم اصول خوانده‌ایم که اگر مأمور به یا منهیّ عنه مقدور مکلّف نباشد، نمی‌توان نسبت به آن‌ها امر یا نهی نمود- قدرت در متعلّق امر و نهی معتبر است-

نحوه استدلال: در روایت مذکور به زن حائض، خطاب شده که در ایّام ابتلاء به حیض، نمازش را ترک کند.

سؤال: آیا حائضی که از خواندن نماز، نهی شده، در ایّام حیض، قدرت بر اتیان نماز صحیح دارد یا نه؟

جواب: خیر، او به هر کیفیّت نماز بخواند، عملش باطل است.

سؤال: پس چگونه نماز او منهیّ عنه واقع شده؟

جواب: چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم لفظ صلات در روایت مذکور در نماز

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۵

و فیه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقهٔ، مع أنّ المراد فی الرّوایهٔ الأولی، هو خصوص الصّحیح بقرینهٔ أنّها ممّا بنی علیها الإسلام، و لا ینافی ذلک بطلان عبادهٔ منکری الولایهٔ، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما کان بحسب اعتقادهم لا حقیقهٔ، و ذلک لا یقتضی استعمالها فی الفاسد أو الأعمّ، و الاستعمال فی قوله: (فلو أنّ أحدا صام نهاره) [إلی آخره ، کان کذلک أی بحسب اعتقادهم أو للمشابهۀ و المشاکلهٔ [۱].

صحیح، استعمال نشده چون اتیان نماز صحیح در ایّام حیض، مقدور نیست و نهی مذکور- دعی الصّلاهٔ- شاهد بر این است که لفظ صلات در نماز فاسد، استعمال شده است.

[۱]- مصنّف «ره» ابتداء یک جواب مشترک، نسبت به هر دو روایت بیان کرده و سپس هریک از روایات را جداگانه نقد و بررسی نموده‌اند.

امّا جواب یا اشکال مشترک: شما- اعمّی‌ها- ثابت کردید که لفظ صلات- و امثال آن- در عبادت فاسد، استعمال شده امّا نمی‌توانید اثبات کنید که «استعمال» مذکور به نحو حقیقت است و مشهور هم که اصل در استعمال را حقیقت نمی‌دانند بلکه می‌گویند استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است.

نقد و بررسی روایت اوّل: مصنّف فرموده‌اند از شما- اعمّی‌ها- نمی‌پذیریم که لفظ صلات- زکات، حج، صوم و امثال آنها- در نماز فاسد استعمال شده باشد بلکه می‌گوئیم مراد از صلات، خصوص نماز صحیح است و در صلات صحیح استعمال شده و قرینه‌ای هم بر مدّعای خود داریم که:

سؤال: اینکه در روایت آمده است «بنی الاسلام علی خمس الصّلاهٔ و ...» آیا اسلام بر نماز فاسد، بنا شده یا بر نماز صحیح؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور، ارتباطی به نزاع بین صحیحی و اعمّی ندارد و حتّی اعمّی هم می‌گوید مبنای اسلام، نماز صحیح است بنابراین، صدر روایت، قرینه‌ای

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۶

است که لفظ صلات در نماز صحیح استعمال شده.

توهّم: شما- صحیحی‌ها- می‌گوئید صدر روایت قرینه‌ای است که لفظ صلات در نماز صحیح استعمال شده و از طرفی روایت می‌گوید «فاخذ النّاس بالاربع ...» یعنی اهل تسنّن، اخذ به اربع کرده‌اند. و مبنای استدلال به روایت این بود که عبادات آنها باطل است خلاصه اینکه نمی‌توان بین این دو مطلب، جمع کرد که: ۱- مقصود از صلات که مبنای اسلام است، نماز صحیح باشد ۲- نماز و سایر عبادات منکرین ولایت باطل باشد.

دفع توهّم: اینکه امام (علیه السّلام) فرموده‌اند «اخذ الناس بالاربع» شاید طبق اعتقاد خود آنهاست گرچه ما نماز آنها را باطل می‌دانیم ۱۳۴] امّا اهل تسنّن که نماز خود را باطل نمی‌دانند آنها به صحّت عباداتشان معتقدند و این مطلب، سبب نمی‌شود که بگوئیم الفاظ عبادات از جمله صلات در نماز فاسد یا اعمّ از صحیح و فاسد استعمال شده تا این که مدّعای شما ثابت شود و بگوئید الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده‌اند بلکه لفظ صلات و امثال آن در روایت مذکور در عبادات صحیح استعمال شده و عبارت «فاخذ النّاس بالاربع ...» هم صحیح است.

اشکال: همان توهّمی که در فقره قبلی روایت بود در فقره دیگر روایت هم هست زیرا در روایت مذکور، چنین تعبیری بود که: «فلو انّ احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایهٔ لم یقبل له صوم و لا صلاهٔ ...» و ظاهر عبارت مذکور، چنین است که: «صام نهاره بصوم صحیح و قام لیله بقیام صحیح».

جواب: همان پاسخی را که در مورد فقره اوّل، بیان کردیم در این مورد هم تکرار می‌نمائیم که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۷

و فی الرّوایهٔ الثّانیهٔ النهی للإرشاد إلی عدم القدرهٔ علی الصّلاهٔ، و إلا کان الإتیان بالأرکان، و سائر ما یعتبر فی الصّلاهٔ، بل بما یسمّی فی العرف بها، و لو أخلّ بما لا یضرّ الإخلال به بالتّسمیهٔ عرفا. محرّما علی الحائض ذاتا، و إن لم تقصد به القربهٔ. و لا أظنّ أن یلتزم به المستدلّ بالرّوایهٔ، فتأمّل جیّدا [۱].

کسی که در تمام عمر روزه می‌گیرد و شب‌ها نماز می‌خواند، عمل خود را صحیح می‌داند منتها ما معتقدیم که «لم یقبل له صوم و لا صلاهٔ».

به‌علاوه مانعی ندارد که بگوئیم نماز و روزه او باطل است منتها چون عمل او با صوم و صلات صحیح، مشابهت و مشاکلت دارد، مجازا چنین تعبیری کرده‌اند و لزومی ندارد که تمام استعمالات روایت را بر معنای حقیقی حمل نمائیم.

خلاصه: روایت اوّل، دلالت ننمود که موضوع له الفاظ عبادات، اعمّ از صحیح و فاسد است.

[۱]- نقد و بررسی روایت دوّم:- دعی الصّلاهٔ ایام اقرائک-: نهی وارده در روایت مذکور، اصلا مولوی نیست که تابع قدرت قبلی باشد و عقابی بر مخالفت با آن مترتّب شود بلکه آن نهی، ارشادی است و ارشاد به عدم قدرت نموده و به زن حائض می‌گوید خود را در زحمت قرار نده و در ایّام حیض نماز نخوان زیرا تو قدرت بر اتیان نماز صحیح نداری بنابراین لفظ صلات در نماز صحیح، استعمال شده و ارشاد به عدم قدرت می‌کند. و امر و نهی ارشادی در آیات و روایات، بسیار دیده می‌شود مخصوصا در باب معاملات مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی مال مردم را نفروش زیرا بیعش بی‌فائده است و اثری برآن، مترتّب نمی‌شود نه اینکه اگر کسی مال مردم را فروخت به‌سبب نفس آن بیع، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند.

اشکال: اینکه می‌گوئید نهی وارده در روایت، ارشادی است، ادّعائی بیش نیست و نهی ارشادی برخلاف قاعده و اصل اوّلی در باب اوامر و نواهی، این است که مولوی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۸

و منها: أنّه لا شبههٔ فی صحّهٔ تعلّق النّذر و شبهه بترک الصّلاهٔ فی مکان تکره فیه و حصول الحنث بفعلها، و لو کانت الصّلاهٔ المنذور ترکها خصوص الصّحیحهٔ، لا یکاد یحصل به ۱۳۵] الحنث أصلا، لفساد الصّلاهٔ المأتیّ بها لحرمتها، کما لا یخفی، بل یلزم المحال، فإنّ النّذر حسب الفرض قد تعلّق بالصّحیح منها، و لا تکاد تکون معه صحیحهٔ، و ما یلزم من فرض وجوده عدمه محال [۱].

باشند نه ارشادی.

جواب: اگر نهی مذکور، مولوی باشد، باید نماز فاسد، متعلّق نهی شود زیرا نماز صحیح که نمی‌تواند متعلّق نهی شود چون زن حائض قدرت بر اتیان نماز صحیح ندارد و در نتیجه، خواندن نماز فاسد در ایّام حیض باید حرام و موجب استحقاق عقوبت شود گرچه حائض، قصد قربت هم نکند تا مستلزم تشریع باشد.

مثال: اگر نهی مذکور مولوی باشد و زنی در ایّام حیض، نمازی را اتیان کند که دارای ارکان و سایر اجزاء و شرائط باشد و قصد قربت هم ننماید که مستلزم تشریع شود، البتّه لزومی ندارد که تمام اجزاء و شرائط نماز را اتیان کند بلکه اگر عرفا برآن عمل، عنوان

صلات تطبیق نماید[۱۳۶]، اتیان آن نماز نسبت به حائض دارای حرمت ذاتی و او مستحق عقوبت است. مصنّف «ره» فرموده‌اند «و لا اظنّ ان یلتزم به المستدلّ بالرّوایهٔ فتأمّل ۱۳۷] جیّدا».

[۱]- ۵- آخرین دلیل اعمّی‌ها تقریبا یک مسأله فقهی و مرکّب از دو مقدّمه است

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۹

که:

الف: می‌دانید خواندن نماز در بعضی از امکنه مانند حمّام، مکروه ۱۳۸] است و شبهه‌ای نیست که اگر کسی نذر یا عهد کند که نمازش را در حمّام نخواند، از نظر فقهی نذرش صحیح می‌باشد. بنابراین ممکن است نذر به ترک صلات در حمّام واقع شود.

ب: بعد از آنکه نذر صحیحا واقع شد، ناذر نمی‌تواند نمازش را در حمّام بخواند و نماز در حمّام، حرمت پیدا می‌کند زیرا وفاء به نذر واجب، پس ترک الصّلات واجب می‌باشد و اگر ترک الصّلات واجب شود، فعل الصّلات حرمت پیدا می‌کند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر عبادتی- با وصف عبادت- منهیّ عنه واقع شود، نهی در عبادت، مقتضی فساد آن عبادت است بنابراین نمازی که به واسطه تعلّق نذر، حرمت پیدا کرده، لازمه حرمتش این است که فاسد هم هست یعنی اگر ناذر، نمازش را در حمّام بخواند، عملش صحیحا واقع نمی‌شود، و شبهه‌ای نیست که مخالفت با نذر نموده و استحقاق عقوبت پیدا کرده و باید کفّاره مخالفت با نذر بدهد.

بعد از بیان دو مقدّمه مذکور از شما سؤال می‌کنیم که:

به واسطه چه چیز، مخالفت با نذر حاصل شد؟

به وسیله نماز فاسد، مخالفت با نذر، تحقّق پیدا کرد. پس از این مطلب، کشف می‌کنیم که نذر آن فرد هم متعلّق به ترک صلات صحیح نبوده چون اگر نذر به ترک نماز صحیح متعلّق شده و مقصودش ترک نماز صحیح بوده- پس چگونه اتیان صلات فاسد، باعث مخالفت با نذر شد- نباید بعد از نذر با خواندن نماز در حمّام، مخالفت با نذر، حاصل شود- به نماز فاسد، نهی تعلّق گرفته و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است-

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۰

قلت ۱۳۹]: لا یخفی أنّه لو صحّ ذلک، لا یقتضی إلا عدم صحّهٔ تعلّق النّذر بالصّحیح لا عدم وضع اللفظ له شرعا [۱].

قوله: «بل یلزم المحال ...».

مستدل، مطلب بالاتری را ادّعا نموده که: بنا بر قول شما صحیحی‌ها اگر نذر به ترک صلات صحیح، متعلّق شود، نتیجه صحّت، فساد است زیرا نذر متعلّق به ترک صلات صحیح، باعث حرمت صلات صحیح می‌شود چون با وجود نذر، امکان ندارد آن نماز، صحیح باشد زیرا آن صلات ۱۴۰]، حرام است و حرمت و نهی در عبادت مقتضی فساد آن است.

بنابراین: صحّت، مستلزم تحقّق فساد شد و هر چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد از محالات عقلیّه است لذا از این مسئله کشف می‌کنیم که: نذر به ترک صلات صحیح، متعلّق نشده بلکه به ترک نماز فاسد، تعلّق گرفته لذا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح، وضع نشده زیرا شخص ناذر، قید صحیح و فاسد را مطرح ننموده بلکه از اوّل، نذر او منطبق بر ترک نماز فاسد می‌شود لذا با توجّه به مطالب گذشته می‌گوئیم موضوع له الفاظ عبادات، اعمّ از صحیح و فاسد است.

[۱]- مصنّف «ره» دو جواب از دلیل پنجم اعمّی داده‌اند که:

۱- اگر مقدّمات و استدلال شما صحیح باشد، در نتیجه‌ای که از آن گرفتید اشکال

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۱

مع ۱۴۱] أنّ الفساد من قبل النذر لا ینافی صحهٔ متعلقه، فلا یلزم من فرض وجودها عدمها.
و من ۱۴۲] هنا انقدح أن حصول الحنث إنّما یکون لأجل الصّحّهٔ، لو لا- تعلّقه، نعم لو فرض تعلّقه بترک الصّلاهٔ المطلوبهٔ بالفعل ۱۴۳]، لکان منع حصول الحنث بفعلها

می‌کنیم که:
شما از استدلال خودتان نتیجه گرفتید که نذر به ترک صلات صحیح، متعلّق نشده، این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد.
آیا ما درباره نذر، بحث می‌کردیم یا اینکه بحث ما درباره موضوع له حقیقی و شرعی الفاظ عبادات از جمله نماز بود؟
بحث ما در این جهت بود که برفرض ثبوت حقیقت شرعیّه آیا موضوع له حقیقی الفاظ عبادات، خصوص صحیح است یا اعمّ از صحیح و فاسد؟
شما با مقدّمات مذکور، نتیجه گرفتید که نذر نمی‌تواند به ترک نماز صحیح، متعلّق شود سؤال ما این است که: آیا نتیجه استدلال مذکور این است که صلات، برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده؟
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۲
بمکان من الإمکان [۱].

---

[۱]- ۲- اگر نذر به ترک نماز فاسد، تعلّق گرفته، چنانچه ناذر، نماز ظهرش را فاسدا در حمّام خواند یعنی بعضی از اجزاء نماز را عمدا اتیان نکرد، آیا مخالفت با نذر تحقّق پیدا کرده یا نه؟
شما- مستدل- که می‌گوئید نذر به ترک صلات فاسد متعلّق شده، پس بگوئید مخالفت با نذر هم تحقّق پیدا کرده و همچنین ملتزم شوید اتیان به هر نماز باطلی که در حمّام خوانده شود مخالفت با نذر حاصل می‌شود درحالی‌که هیچ‌کس چنین مطلبی را قبول ندارد.
مخالفت با نذر به این حاصل می‌شود که ناذر، نماز صحیح و کامل خود را در حمّام بخواند و الا اتیان نماز فاسد- به نحو مذکور- سبب مخالفت با نذر نمی‌شود.
شبهه‌ای که اینجا با آن مواجه می‌شویم این است که:
او نمی‌تواند در حمّام، نماز صحیح بخواند- چون اتیان صلات، بعد از نذر در حمّام حرام است- و از طرفی ممکن نیست که عبادت، صحیح و درعین‌حال، حرام باشد اینجاست که یک معنای برزخی پیدا می‌شود که بگوئیم:
نذر او به ترک نماز صحیح با قطع نظر از نذر، متعلّق شده یعنی نذر او به این کیفیّت بوده که من نماز صحیح در حمّام نخوانم، امّا کدام نماز صحیح، نه صحیح من جمیع الجهات و نه صحیحی که به قول مصنّف، الآن و بالفعل مطلوبیّت داشته باشد بلکه نماز صحیحی که تمام شرائط را دارا باشد فقط اگر خللی در آن هست از ناحیه نذر باشد زیرا اگر بگوئیم نذر به ترک صلات فاسد، متعلّق شده باید هر نماز باطلی که در آن مکان مکروه خوانده شود، سبب مخالفت با نذر گردد درحالی‌که کسی ملتزم به آن نمی‌شود.
اگر بگوئید نمی‌توانیم چنین صلات صحیحی تصوّر کنیم بلکه او نذر کرده است که نماز صحیح- یعنی صحیح مطلق- در حمّام نخواند نه صحیح با قطع نظر از نذر، در این
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۳
بقی أمور:

الاوّل: إنّ أسامی المعاملات، إن کانت موضوعهٔ للمسبّبات فلا مجال للنّزاع فی کونها موضوعهٔ للصّحیحهٔ أو للأعمّ، لعدم اتّصافها بهما، کما لا یخفی، بل بالوجود تارهٔ و بالعدم أخری، و أمّا إن کانت موضوعهٔ للأسباب، فللنّزاع فیه مجال، لکنّه لا یبعد دعوی کونها موضوعهٔ للصّحیحهٔ أیضا، و انّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر کذا شرعا و عرفا. و الاختلاف بین الشّرع و العرف فیما یعتبر فی تأثیر العقد، لا یوجب الاختلاف بینهما فی المعنی، بل الاختلاف فی المحقّقات

صورت به شما پاسخ می‌دهیم که:

چنین نذری از اوّل، منعقد نمی‌شود تا اینکه بحث کنیم مخالفت با آن به چه چیز حاصل می‌شود زیرا ناذر، بعد از نذر، قدرت ندارد که نماز صحیح مطلق بخواند و امکان ندارد که صلات صحیحی از او تحقّق پیدا کند چون به مجرّد نذر، اتیان نماز، حرام و حرمت در عبادت هم مقتضی فساد است و نذری که از ناذر، سلب قدرت کند، انعقادش روشن و مشخّص نیست بلکه نذر در موردی صحیح است که بعد از آن‌هم قدرت مخالفت و موافقت برای ناذر، موجود باشد.

نتیجه: نذر به ترک نماز صحیح، متعلّق شده منتها صحیح با قطع نظر از نذر و اگر بگوئید مقصود، صحیح مطلق است در اصل انعقاد و صحّت نذر، تردید نموده و می‌گوئیم چون از ناذر، سلب قدرت نموده، صحیح نیست.

خلاصه بحث: مصنّف «ره» تمام ادلّه اعمّی‌ها را مورد مناقشه قرار دادند و بالاخره ادلّه صحیحی‌ها را پذیرفته و در نتیجه به نظر مرحوم آقای آخوند، موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صحیح است و استعمالشان در عبادات فاسد، با مسامحه و رعایت علاقه و مجاز است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۴

و المصادیق، و تخطئهٔ الشّرع العرف فی تخیّل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره محقّقا لما هو المؤثّر، کما لا یخفی فافهم [۱].

بیان چند امر در صحیح و اعم

امر اوّل

[۱]- بحث فعلی ما در مورد الفاظ معاملات است می‌دانید که بحث حقیقت شرعیّه در الفاظ معاملات، مطرح نیست چون الفاظ معاملات و مفاهیم آنها مخترع شارع نیست بلکه در تاریخ بشریّت بوده، بنابراین، بحث حقیقت شرعیّه در الفاظ عبادات مطرح است نه معاملات امّا جای این بحث هست که:

آیا از نظر عرف و عقلاء، الفاظ معاملات برای خصوص صحیح، وضع شده‌اند یا اعمّ از صحیح و فاسد به عبارت دیگر اگر بیعی فاسد بود، مجازا عنوان بیع برآن اطلاق می‌شود یا حقیقتا؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید دید که:

آیا الفاظ معاملات، مانند بیع، اجاره و نکاح، اسامی مسبّبات هستند یا نام اسباب می‌باشند مثلا آیا لفظ بیع، نام سبب- ایجاب و قبول- است یا اینکه اسم مسبّب- یعنی ملکیّتی که بعد از ایجاب و قبول، تحقّق پیدا می‌کند- می‌باشد.

اگر بیع و سایر الفاظ معاملات، اسامی مسبّبات باشند، بحث صحیح و اعم در آنها جریان پیدا نمی‌کند زیرا ملکیّت، زوجیّت و امثال آن از امور بسیطه و امرشان دائر بین وجود و عدم است- از مرکّبات نیستند تا متصف به (صحّت و فساد) و (تام و ناقص) شوند- و

زوجیّت به دو قسم صحیح و فاسد، تقسیم نمی‌شود.

امّا اگر الفاظ معاملات، اسامی اسباب باشند، نزاع صحیحی و اعمّی در آنها قابل تصوّر است که آیا:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۵

مقصود از بیع، عقد صحیح است یا منظور، مطلق العقد است سواء کان صحیحا ام فاسدا به عبارت دیگر آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا اعمّ از صحیح و فاسد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند: همان‌طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستیم در باب معاملات هم می‌گوئیم الفاظ برای صحیح، وضع شده‌اند یعنی مقصود از بیع، عقد صحیح است منتها نکته‌ای در الفاظ معاملات هست که:

گاهی صحیح شرعی با صحیح عرفی تفاوت می‌کند مثلا عرف، بعضی از نکاح‌ها و بیع‌ها را صحیح می‌داند امّا شارع مقدّس آنها را باطل، شمرده است از جمله اینکه بین عقلاء، بیع ربوی رایج است امّا شارع، آن را باطل می‌داند، بیعی که در آن جهالت باشد از نظر شارع، باطل است امّا عقلاء آن را باطل نمی‌دانند خلاصه اینکه:

اختلافی که گاهی بین شارع و عقلاء وجود دارد هیچ ارتباطی به حقیقت بیع ندارد بلکه آن دو، بیع را به یک نحو معنا می‌کنند. عقلاء می‌گویند: بیع، عقدی است که در ملکیّت تأثیر کند شارع هم فرموده است بیع، عقدی است که تأثیر در ملکیّت نماید. از نظر معنا نسبت به الفاظ معاملات، بین، عقلاء و شارع، اختلافی نیست بلکه اختلاف آنها در مصادیق و افراد هست به این نحو که بعضی از مصادیق عقلائی و عرفی مورد تخطئه شارع قرار گرفته مثلا عرف می‌گوید بیع ربوی از مصادیق بیع است ولی شارع فرموده است شما اشتباه می‌کنید و بیع ربوی از مصادیق بیع نیست.

یادآوری: بین شرع و عرف در خصوصیّات و شرائط معاملات اختلاف هست ولی این مسئله موجب اختلاف در مفهوم معاملات نمی‌شود.

قوله: «فافهم»[۱۴۴]: اشاره به دقّت است- نه مناقشه در مطلب- زیرا این مطلب، قابل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۶

الثّانی: إنّ کون ألفاظ المعاملات أسامی للصّحیحة، لا یوجب إجمالها، کألفاظ العبادات، کی لا یصحّ التمسّک بإطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا، و ذلک لأنّ إطلاقها- لو کان مسوقا فی مقام البیان- ینزل علی أن المؤثر عند الشّارع، هو المؤثّر عند أهل العرف، و لم یعتبر فی تأثیره عنده. غیر ما اعتبر فیه عندهم، کما ینزل علیه إطلاق کلام غیره، حیث أنّه منهم، و لو اعتبر فی تأثیره ما شکّ فی اعتباره، کان علیه البیان و نصب القرینة علیه، و حیث لم ینصب، بان عدم اعتباره عنده أیضا. و لذا یتمسّکون بالإطلاق فی أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلی کون الفاظها موضوعة للصّحیح [۱].

مناقشه نیست و اختلاف بین شرع و عرف در حقیقت بیع نیست بلکه در مصادیق و افراد بیع و امثال آن، بین شرع و عرف اختلاف هست.

امر دوّم

[۱]- مقدّمة: خلاصه ۱۴۵] یکی از ثمرات نزاع بین صحیحی و اعمّی را که مصنّف «ره» هم پذیرفتند، بیان می‌کنیم. لازم به تذکّر است که ثمره مذکور، مربوط به الفاظ عبادات بود:

اگر شک نمائیم که آیا فلان جزء[۱۴۶] برای مأمور به جزئیّت دارد یا نه، فرضا تردید نمائیم که آیا سوره برای نماز، جزئیّت دارد یا

نه و در روایات باب، دلیلی بر جزئیّت یا عدم جزئیّت نیافتیم در این صورت، بین صحیحی و اعمّی ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۷

اگر اطلاقی داشته باشیم و شرائط تمسّك به اطلاق- مقدّمات حكمت- هم موجود باشد، آن خطاب، مجمل ۱۴۷] می‌شود- بنا بر قول صحیحی- و نمی‌توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیّت ندارد «زیرا بنا بر قول صحیحی نمی‌دانیم آیا نماز بدون سوره، دارای عنوان صلات هست یا نه» به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له لفظ نماز را صلات صحیح می‌داند و ما نمی‌دانیم كه آیا بر نماز بدون سوره، عنوان صلات، اطلاق می‌شود یا نه لذا جای تمسّك به اطلاق «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* نیست امّا اعمّی با دو شرط می‌تواند به اطلاق، تمسّك كند[۱۴۸].

نتیجه: صحیحی اگر در جزئیّت یا شرطیّت چیزی برای مأمور به تردید كند نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسّك نماید زیرا او نمی‌داند با نبودن آن جزء یا شرط، عنوان مطلق، تحقّق دارد یا نه.

تذكّر: در امر قبلی- امر اوّل- ملاحظه كردید كه مصنّف، همان‌طور كه موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستند، معتقدند كه الفاظ معاملات هم برای خصوص صحیح، وضع شده‌اند یعنی مقصود از لفظ بیع و نكاح، آن ایجاب و قبولی است كه به دنبالش ملكیّت و زوجیّت، حاصل شود و چنانچه ایجاب و قبولی ناقص شد و تأثیر در مسبّب- زوجیّت و ملكیّت- ننمود، برآن ایجاب و قبول، عنوان بیع و نكاح، صادق نیست. بعد از بیان مقدّمه طولانی به اصل مطلب می‌پردازیم:

بحث فعلی ما در باب الفاظ معاملات است كه:

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۸

اگر در موردی تردید كردیم كه آیا فلان شی‌ء مثلا در تأثیر بیع، معتبر است یا نه فرضا شك كردیم كه آیا عربیّت در صیغه بیع و نكاح شرعا اعتبار دارد یا نه در این صورت می‌توانیم به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۴۹] تمسّك كنیم یا نه ۱۵۰].

مانعی از تمسّك به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» وجود ندارد.

در باب الفاظ عبادات گفتیم صحیحی‌ها نمی‌توانند به اطلاق تمسّك نمایند امّا در محلّ بحث، مانعی از تمسّك به اطلاق خطاب- در صورت تمامیّت مقدّمات حكمت- وجود ندارد زیرا:

طبق مبنای صحیحی‌ها مقصود از بیع كه در آیه شریفه، موضوع قرار داده شده، بیع صحیح است امّیا صحیح عند العرف یعنی هر چیزی كه نزد عرف، عنوان بیع صحیح داشته باشد، شارع مقدّس آن را امضاء نموده.

اشكال: شما در بحث قبل گفتید گاهی بین مصادیق شرعی و عرفی اختلاف هست امّا اینجا بیع صحیح عرفی را مطرح كردید و ...

جواب: بیع و نكاح- و سایر الفاظ معاملات- از الفاظ عرفی هستند اگر فردی غیر از شارع، لفظ بیع را در كلامش استعمال نماید شما می‌گوئید مقصود، بیع صحیح عرفی است. شارع مقدّس هم در استعمال الفاظ مذكور، مانند سایر مردم است و همان الفاظ عرفی را استعمال كرده، لغات جدید و وضع خاصّی در باب الفاظ معاملات ندارد[۱۵۱] لذا هركجا كه عنوان بیع صحیح عرفی تحقّق داشت- مثلا بیعی به لغت فارسی واقع شد امّا

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۹

نعم لو شكّ فی اعتبار شی‌ء فیها عرفا، فلا مجال للتّمسک بإطلاقها فی عدم اعتباره، بل لا بدّ من اعتباره، لأصالة عدم الأثر[۱۵۲] بدونه، فتامّل جیّدا [۱].

تردید پیدا كردیم كه از نظر شارع، عربیّت در صیغه اعتبار دارد یا نه- می‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ» تمسّك نمود و گفت عربیّت، اعتبار ندارد یا فلان شرط مشكوك، شرطیّت ندارد.

یادآوری: اگر چیزی را که در اعتبار آن، شک داریم، نزد شارع، لازم و معتبر می‌بود، بر او لازم بود که قرینه‌ای اقامه کند تا آن را برای ما مشخّص نماید و هنگامی که قرینه‌ای بر اعتبار نیاورد، معلوم می‌شود همان‌طور که آن شیء از نظر عرف، اعتبار ندارد از نظر شارع هم معتبر نیست.

خلاصه: صحیحی‌ها در باب الفاظ معاملات می‌توانند به اطلاق خطاب، تمسّک نمایند امّا در باب الفاظ عبادات، خیر.

[۱]- اگر در باب الفاظ معاملات در موردی تردید پیدا کردیم که آیا فلان شیء در صحّت عرفی- بیع یا معامله دیگری- دخالت دارد یا نه وظیفه چیست؟

در فرض مذکور، طبق مبنای صحیحی‌ها نمی‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ» تمسّک و نفی اعتبار نمود زیرا اوّل باید احراز نمود که عنوان بیع صحیح عرفی تحقّق دارد تا بتوان به اطلاق رجوع نمود بلکه باید آن شیء مشکوک را رعایت کنیم چون اگر آن را اعتبار و رعایت ننمائیم شک می‌کنیم که آیا اثر مقصود- مثلا ملکیت- بدون آن شیء هم حاصل می‌شود یا نه و در نتیجه، اصالت الفساد، اقتضاء فساد معامله را می‌کند و می‌گوئیم اثر مقصود، حاصل نشده.

تذکّر: در معاملاتی که شک در صحّت و فساد آنها داریم، اصالت الفساد، اقتضاء

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۰

الثّالث: إنّ دخل شیء وجودی أو عدمی فی المأمور به:

تارة: بأن یکون داخلا فیما یأتلف منه و من غیره، و جعل جملته متعلّقا للأمر، فیکون جزءا له و داخلا فی قوامه [۱].

فساد معامله را دارد و اصل مذکور در واقع همان استصحاب عدم حصول اثر است.

امر سوّم

[۱]- ما که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص «صحیح» می‌دانیم، لازم است بررسی کنیم که هیئت ترکیبیّه عبادات چیست تا معلوم شود کدامیک از اجزاء و شرائط در تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات، مدخلیّت دارند و کدام یک دخالت ندارند. ضمنا در بحث مذکور، مطالب مفیدی هست که در سایر مباحث هم می‌توان از آن استفاده کرد.

کیفیّت دخالت یک شیء در مسمّا و موضوع له الفاظ عبادات، دارای صور مختلفی هست.- تقریبا چهار یا پنج صورت-

گاهی شیء در ماهیّت مأمور به مدخلیّت دارد و گاهی در فردیّت و تشخّص آن، در هریک از دو صورت، ممکن است به نحو جزئیّت، دخالت در مأمور به داشته باشد و یا به نحو شرطیّت پس تاکنون چهار[۱۵۳] قسم تصوّر نمودیم که ابتداء به بیان آنها می‌پردازیم و در پایان، متذکّر می‌شویم که کدامیک از آنها در صحّت و فساد مأمور به مؤثّرند و کدامشان در موضوع له مدخلیّت دارند.

۱- جزء الماهیّة: اوّلین چیزی که در عبادات، جلب توجّه می‌کند، اجزاء آن است مثلا رکوع جزء ماهیّت و حقیقت نماز است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۱

و أخری: بأن یکون خارجا عنه، لکنه کان مما لا یحصل الخصوصیة المأخوذة فیه بدونه، کما إذا أخذ شیء مسبوقا[۱۵۴] أو ملحوقا به ۱۵۵] أو مقارنا له ۱۵۶]، متعلّقا للأمر، فیکون من مقدّماته لا مقوّماته [۱].

سؤال: اتصاف رکوع ۱۵۷] به جزئیّت به چه کیفیّت بوده است؟

جواب: معنای جزئیّت رکوع برای نماز، این است که وقتی شارع مقدّس می‌خواسته، صلات و هیئت ترکیبیّه آن را اعتبار نماید، آن جزء- رکوع- را هم در ردیف سایر اجزاء، و آن مجموعه را مأمور به قرار داده لذا ما به چیزهائی که در تشکیل هیئت ترکیبیّه عبادات از جمله نماز، دخالت دارند، «جزء الماهیّت» و «جزء العبادهٔ» می‌گوئیم زیرا صلات دارای حقیقتی غیر از همان اجزاء معهوده مانند رکوع و سجود نیست.

تذکّر: گاهی ممکن است آن جزء[۱۵۸]، امر وجودی باشد مانند رکوع و گاهی ممکن است امر عدمی ۱۵۹] باشد لکن جزء عدمی، مورد مناقشه واقع شده که چگونه عدم چیزی در هیئت ترکیبیّه عبادت، مدخلیّت پیدا می‌کند.

[۱]- ۲: شرط الماهیّت: چیزی است که در تشکیل هیئت ترکیبیّه عبادت، دخالت ندارد امّا درعین‌حال، ارتباطش با مأمور به به این کیفیّت است که آن خصوصیّتی که در مأمور به اخذ شده و آن هدفی که از مأمور به، متوقّع است، بدون آن شرط، تحقّق پیدا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۱۲

و ثالثهٔ: بأن یکون مما یتشخّص به المأمور به، بحیث یصدق علی المتشخّص به عنوانه، و ربما یحصل له بسببه مزیهٔ أو نقیصهٔ، و دخل هذا فیه أیضا، طورا بنحو الشّطریّهٔ و آخر بنحو الشّرطیّهٔ [۱].

نمی‌کند مثلا- نماز دارای آثاری است که بدون طهارت، آن آثار، محقّق نمی‌شود امّا درعین‌حال، طهارت از ماهیّت نماز، خارج است. ما از این‌گونه شروط به شرط الماهیّت تعبیر می‌کنیم.

یادآوری: شرط الماهیّت و یا به عبارت دیگر شرط المأمور به بر سه ۱۶۰] قسم است که در مباحث آینده به نحو مشروح بیان خواهیم کرد امّا اجمالا عبارتند از:

الف: شرط متقدّم: مانند طهارت برای نماز، بنابراین که طهارت، همان وضوء- غسل یا تیمّم- و افعال خاصه باشد نه حالت نفسانی که ...

ب: شرط مقارن: مانند طهارت برای نماز بنابراین که طهارت، آن حالت باطنی و نفسانی باشد نه افعال مخصوص.

ج: شرط متأخّر: مانند غسل زن مستحاضه در شب آینده نسبت به صوم روز گذشته مثلا غسل شب شنبه، شرط صحّت صوم روز جمعه است.

[۱]- ۳:[۱۶۱] گاهی شیء نه در ماهیّت و حقیقت مأمور به دخالت دارد و نه در حصول آن خصوصیّت مأخوذ در مأمور به مدخلیّتی دارد بلکه از مشخّصات تحقّق مأمور به در خارج است یعنی مأمور به که در خارج، تحقّق پیدا می‌کند همراه با تشخّصاتی هست و آن شیء در تشخّص مأمور به دخالت دارد منتها گاهی دخالتش به نحو جزئیّت است که ما از آن به «جزء الفرد» تعبیر می‌کنیم و گاهی دخالتش به نحو شرطیّت است که از آن به «شرط الفرد» تعبیر می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۱۳

تذکّر: جزء الفرد و شرط الفرد گاهی سبب مزیّت مأمور به می‌شود و گاهی موجب منقصت آن می‌گردد[۱۶۲] بنابراین لازم است به ذکر چهار مثال بپردازیم:

الف: شرط الفردی که سبب مزیّت مأمور به شود: مانند قرائت نماز در مسجد یعنی تقیّد صلات به وقوع در مسجد باعث مزیّت و ارتفاع مقام نماز می‌شود.

ب: شرط الفردی که موجب نقصان مأمور به شود: مانند خواندن نماز در حمّام، وقوع نماز در حمّام موجب نقصان رتبه صلات می‌شود.[۱۶۳]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص۲۱۳

جزء الفردی که باعث مزیّت مأمور به شود: مانند تکرار بعضی از اذکار نماز، مثل اینکه ذکر رکوع را پنج یا هفت مرتبه بگوئیم.

د: جزء الفردی که سبب منقصت مأمور به شود: در بعضی از حواشی، امثله‌ای دیده می‌شود که قابل مناقشه هست اما بهترین مثالی که در این مورد می‌توان بیان کرد این است که:

مسأله‌ای در کتاب صلاة مطرح است که اگر کسی در نماز واجب در یک رکعت به جای یک سوره، دو سوره بخواند حکمش چیست؟

بعضی معتقدند قران بین سورتین، حرام و مبطل نماز است و عدّه‌ای می‌گویند حرام ولی مبطل نیست امّا جمعی قائل به کراهت آن هستند.

بنابراین که قران بین سورتین، کراهت داشته باشد، مثال خوبی برای محلّ بحث ما هست زیرا کسی که در نماز واجب، دو سوره می‌خواند، سوره دوّم جزئی است زائد بر جزء اوّل امّا درعین‌حال، آن جزء باعث می‌شود رتبه نماز تنزّل پیدا کند.

تذکّر: جزء الفرد و شرط الفرد، داخل در عنوان عبادت و نماز هستند مثلا کسی که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۴

فیکون الإخلال بما له دخل بأحد النّحوین فی حقیقة المأمور به و ماهیّته، موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ما له الدّخل فی تشخّصه و تحقّقه مطلقا. شطرا کان أو شرطا. حیث لا یکون الإخلال به إلّا إخلالا بتلک الخصوصیّة، مع تحقّق الماهیّة بخصوصیّة أخری، غیر موجبة لتلک المزیّة، بل کانت موجبة لنقصانها، کما أشرنا إلیه، کالصّلاة فی الحمّام [۱].

نماز را با اجزاء مستحب می‌خواند، آن اجزاء، جزء نماز هست و همچنین کسی که مرتکب قران بین سورتین شده، هر دو سوره، جزء نماز هست و برآن مجموعه، عنوان صلات، صادق است منتها هنگامی که شارع مقدّس، اجزاء نماز را در نظر می‌گرفته آن دو- شرط الفرد و جزء الفرد- را در مأمور به مدخلیّت نداده امّا برآن عمل متشخّص در خارج با تمام خصوصیّاتش عنوان مأمور به صدق می‌کند. تاکنون چهار قسم بیان نموده‌ایم.

۱- جزء الماهیّت ۲- شرط الماهیّت ۳- جزء الفرد ۴- شرط الفرد.

[۱]- سؤال: کدامیک از اقسام چهارگانه مذکور در صحّت و فساد عبادت مؤثّرند به‌عبارت‌دیگر:

اخلال به کدامیک از چهار قسم مزبور باعث فساد عبادت می‌شود؟

جواب: اخلال نسبت به هریک از جزء الماهیّت یا شرط الماهیّت موجب فساد عبادت می‌شود زیرا یکی از آن دو در ماهیّت مأمور به دخالت دارد و دیگری در حصول غرض متوقّع از مأمور به مؤثّر است لذا اخلال به هریک از آنها سبب فساد عبادت می‌شود.

امّا اخلال نسبت به جزء الفرد یا شرط الفرد موجب فساد عبادت نمی‌شود چون اخلال به آنها سبب اخلال به ماهیّت مأمور به نمی‌شود بلکه موجب اخلال به آن خصوصیّتی می‌گردد که باعث مزیّت عبادت بوده و یا باعث نقصان مأمور به- اقلیّت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۵

ثمّ إنّه ۱۶۴] ربما یکون الشّیء مما یندب إلیه فیه، بلا دخل له أصلا- لا شطرا و لا شرطا- فی حقیقته، و لا فی خصوصیته و تشخّصه، بل له ۱۶۵] دخل ظرفا فی مطلوبیّته، بحیث لا یکون مطلوبا إلا إذا وقع فی أثنائه، فیکون مطلوبا نفسیّا فی واجب أو مستحبّ، کما إذا کان مطلوبا کذلک ۱۶۶]، قبل أحدهما[۱۶۷] أو بعده ۱۶۸]، فلا یکون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهیّة و لا تشخّصا و خصوصیّة أصلا [۱].

ثواب- می‌شود امّا به‌هرحال، عبادت، فاسد نیست. مثلاـ کسی که نمازش را در حمّام می‌خواند، نمازش صحیح امّا ثوابش کمتر است.

[۱]- گاهی ممکن است شارع، شیء را مستحب قرار دهد البتّه مستحبّ نفسی و

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۱۶

إذا عرفت هذا کلّه، فلا شبهة فی عدم دخل ما ندب إلیه فی العبادات نفسیّا فی التّسمیة بأسامیها، و کذا فیما له دخل فی تشخّصها مطلقا، و أمّا ما له الدّخل شرطا فی أصل ماهیتها، فیمکن الذّهاب أیضا إلی عدم دخله فی التّسمیة بها، مع الذّهاب إلی دخل ما له الدخل جزءا فیها، فیکون الإخلال بالجزء مخلا بها، دون الإخلال بالشّرط، لکنّک عرفت أنّ الصّحیح اعتبارهما فیها [۱].

مستقل که هیچ ارتباط، جزئیت یا شرطیّتی برای مأمور به و فرضا صلات ندارد بلکه خودش یک مستحبّ مستقل است امّا محلّ و مکان آن مستحب در مأمور به و نماز است ۱۶۹].

مثال: یک احتمال در مورد قنوت، این است که قنوت، یک مستحبّ نفسی است و از اجزاء مستحبّی نماز نیست منتها محلّ آن، بعد از سوره رکعت دوّم نماز واجب یا مستحب است در واقع قنوت، دخالتی در نماز ندارد بلکه نماز و مأمور به در قنوت مدخلیّت دارد به این نحو که صلات، برای قنوت، ظرفیّت دارد.

واضح است که اخلال به چنین مستحبّ نفسی، سبب اخلال به مأمور به و نماز حتّی از نظر تشخّص نمی‌شود مثلا اگر کسی قنوت را ترک کند، هیچ خللی به مأمور به وارد نمی‌شود زیرا قنوت هیچ ارتباطی به نماز ندارد.

[۱]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور، بیان کرده‌اند که کدامیک از اعتبارات و اقسام پنج‌گانه‌ای که مشروحا بیان کردیم در تسمیه و موضوع الفاظ عبادات، مدخلیّت دارد به‌عبارت‌دیگر، بنا بر قول صحیحی که موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صحیح است آیا هم اجزاء و هم شرائط در موضوع له دخالت دارند یا فقط اجزاء یا اینکه در مسئله، تفصیلی هست.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۱۷

الف: قسم پنجم ۱۷۰] هیچ‌گونه ارتباطی به تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات ندارد.

ب: قسم سوّم که دارای دو فرد به نام شرط الفرد و جزء الفرد بود، این هم اصلا مدخلیّتی در تسمیه ندارد مثلاـ خواندن نماز در مسجد، یا در حمّام یا تکرار و عدم تکرار بعضی از اذکار مستحب، تأثیری در تسمیه صلات ندارد.

ج: امّا قسم اوّل و دوّم یعنی شرط الماهیّت و جزء الماهیّت: مصنّف، ابتداء فرموده‌اند: ممکن است کسی بگوید «شرط» هیچ دخالتی در موضوع له و تسمیه ندارد بلکه فقط جزء الماهیّت مدخلیّت دارد مثلا نماز عبارت است از همان اجزاء- تمام الاجزاء- که عنوان صحیح برآن منطبق شود خواه دارای شرائطی مانند طهارت باشد یا نباشد البتّه نه اینکه نماز بدون طهارت، باطل نباشد بلکه می‌گوئیم طهارت در موضوع له و تسمیه صلات دخالتی ندارد. ابتداء مصنّف احتمال مذکور را بیان نموده ولی در پایان، عدول نموده و فرموده‌اند:

«لکنّک عرفت ۱۷۱] انّ الصّحیح اعتبارهما فیها».

قول صحیح، این است که:

شرط الماهیّت هم مانند جزء الماهیّت در تسمیه و موضوع له دخالت دارد.

می‌دانید ما- صحیحی‌ها- گفتیم نمی‌توان قدر جامعی که دارای نام مشخّصی باشد، برای موضوع له الفاظ عبادات تعیین نمود بلکه از آثار عبادات، موضوع له آنها را

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۱۸

الحادی عشر: الحقّ وقوع الاشتراک، للنّقل و التبادر، و عدم صحّة السّلب، بالنّسبة إلی معنیین أو أکثر للفظ واحد [۱].

مشخّص می کردیم مثلا گفتیم صلات برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ تقی و معراج مؤمن باشد.

سؤال: آیا می توان گفت شرط، دخالتی در موضوع له ندارد و نماز بدون طهارت ناهی از فحشاء و منکر است؟

جواب: خیر! همان‌طور که اجزاء، دخالت در موضوع له دارند، واضح است که شرائط هم در موضوع له مدخلیّت دارند لذا می گوئیم همان‌طور که رکوع و سجود در موضوع له و تسمیه دخالت دارند، طهارت و سایر شرائط هم مدخلیّت دارند.

از بیانات گذشته، نتیجه می گیریم که مختار مصنّف «ره» در این بحث عبارت است از:

موضوع له الفاظ عبادات، اجزاء و شرائطی هست که در ماهیّت مأمور به دخیل هستند نه در تشخّص آنها.

امر یازدهم اشتراک لفظی

[۱]- یکی از مباحث علم اصول، بحث اشتراک است. مشترک بر دو قسم است:

۱- مشترک معنوی ۱۷۲] ۲- مشترک لفظی.

محلّ بحث ما مشترک لفظی و آن عبارت است از اینکه: یک لفظ برای معانی

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۱۹

متعدّد، وضع شده باشد- به اوضاع متعدّد- مانند لفظ «قرء» که به معنای طهر و حیض آمده است.

بین اصولیّون در امکان و عدم امکان اشتراک لفظی اختلاف هست. مصنّف «ره» در این زمینه به ذکر سه قول اکتفاء نموده‌اند.

الف: (مختار مصنّف): مشترک لفظی امکان وقوعی دارد. ب: وقوع مشترک لفظی محال است. ج: وقوع مشترک لفظی ضرورت و وجوب دارد.

قول دیگر، عبارت است از اینکه: وقوع مشترک لفظی در قرآن محال است نه در غیر قرآن.

مرحوم مصنّف فرموده‌اند: مشترک لفظی امکان وقوعی دارد یعنی نه محال است و نه وقوعش ضرورتی دارد. می‌دانید «ادلّ دلیل علی امکان الشّیء وقوع الشیء» می‌باشد. اگر چیزی در خارج، واقع شد، این دلیل برآن است که هم امکان ذاتی دارد و هم امکان وقوعی.

مصنّف، سه دلیل بر قول مختار، یعنی امکان وقوعی مشترک لفظی اقامه نموده‌اند:

۱- نقل: می‌بینیم لغویین برای بعضی از لغات دو یا چند معنا نقل کرده‌اند مانند لفظ قرء- برای طهر و حیض- مولا- برای سیّد و عبد- و همچنین لغت «عین» که چندین معنا برای آن ذکر نموده‌اند.

اشکال: مصنّف «ره» در جلد دوّم کتاب کفایة الاصول، قائل به عدم حجّیّت قول لغوی شده امّا اینجا به قول لغوی تمسّک نموده‌اند.

جواب: لابد مقصودشان این است که انسان با مراجعه به کتب لغت، نسبت به قول آنها وثوق و اطمینان پیدا می کند.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۲۰

و ان ۱۷۳] أحاله بعض، لإخلاله بالتفهّم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع ۱۷۴] الإخلال أوّلا- لإمکان الاتّکال علی القرائن الواضحة، و منع کونه مخلّا بالحکمة ثانیا، لتعلّق الغرض بالإجمال أحیانا [۱].

۲- تبادر: مثلا وقتی آیه «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...»[۱۷۵] را می‌شنویم که لفظ «قرء» در آن استعمال شده دو[۱۷۶] معنا- طهر و حیض- به ذهن انسان، متبادر می‌شود لذا از طریق تبادر، کشف می کنیم که لفظ «قرء» برای هر دو معنا وضع شده البتّه

برای تعیین مراد متکلّم، نیاز به قرینه داریم.

۳- عـدم صحّت سلب: مثلاـ صحیح نیست بگوئیم «الطّهر و الحیض لیسا بقرء» لـذا از عـدم صحّت سلب، کشف می‌کنیم که لفظ مذکور، برای هر دو معنا وضع شـده به‌عبارت دیگر، نسبت به هر دو معنا می‌توان قضیّه حملیّه تشکیل داد و گفت «الطّهر قرء»، «الحیض قرء» بنابراین از صحّت حمل، کشف می‌کنیم که هر دو معنا موضوع له لفظ «قرء» هستند.

[۱]- بعضی اشتراک لفظی را محال دانسته، دلیلشان این است که:

غرض از وضع الفاظ، برای معانی، این است که به سهولت بین افراد، تفهیم و تفهّم واقع شود و با وجود مشترک لفظی چنین غرضی حاصل نمی‌شود زیرا کسی که مشترک لفظی را استعمال می‌کند باید همراه آن، قرینه‌ای هم بیاورد و نوعا هم قرائن خفیّه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۱

کما أنّ استعمال المشترک فی القرآن لیس بمحال کما توهّم، لأجل لزوم التّطویل بلا طائل ۱۷۷]، مع الاتّکال علی القرائن و الاجمال فی المقـال، لو لاـ الاتّکـال علیهـا. و کلاهمـا غیر لاـئق بکلاـمه تعـالی جلّ شأنه، کما لا یخفی، و ذلک لعـدم لزوم التّطویل، فیما کان الاتّکـال علی حـال أو مقـال أتی به لغرض آخر، و منع کون الإجمـال غیر لائق بکلامه تعالی، مع کونه مما یتعلّق به الغرض، و إلا لما وقع المشـتبه فی کلاـمه، و قـد أخبر فی کتـابه الکریم، بوقوعه فیه قـال اللّه تعالی مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ [۱].

هست و مخاطب متوجّه آنها نمی‌شود و در نتیجه، نمی‌فهمد که متکلّم چه گفته است.

مصنّف، استدلال مذکور را به دو دلیل، مردود می‌دانند:

۱- چه دلیلی دارید که نوعا قرائن، خفیّه است. ممکن است متکلّم بر قرائن جلیّه، اتکال کند و مقصودش را تفهیم نماید.

۲- گاهی مصلحت، اقتضاء می‌کنـد که انسان به مراد خود، اشاره کند نه اینکه کاملا مقصودش را بیان نماید به عبارت دیگر گاهی غرض متکلّم به اجمال‌گوئی تعلّق می‌گیرد لذا در چنین مواردی مانعی ندارد که مشترک لفظی، استعمال و غرضـش را اجمالا برای مخاطب بیان نماید.

[۱]- بعضی توهّم نموده‌اند که استعمال مشترک لفظی در قرآن محال است و با مقام حکمت پروردگار متعال سازگار نیست زیرا:

۱- اگر مشترک لفظی همراه بـا قرینه، اسـتعمال شود، موجب تطویل بلاطائل است یعنی وقتی می‌توان مراد را با یک لفظ، بیان کرد، چرا آن را با دو لفظ، بیان نمائیم که موجب تطویل شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۲

۲- چنـانچه مشترک لفظی- در قرآن- بـدون قرینه، اسـتعمال شود باعث اجمال‌گوئی است و با مقام حکمت خداونـد متعال سازگار نیست زیرا پروردگار حکیم اجمال‌گوئی نمی‌کند بلکه همیشه مراد خود را مشخّص و معیّن می‌کند.

قوله: «و ذلک لعدم لزوم التطویل فیما کان الاتکال علی حال ...».

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، پاسخ قائلین به استحاله اشتراک لفظی را می‌دهند که:

الف: ۱- چنانچه مشترک لفظی را همراه با قرینه حالیه ۱۷۸] استعمال کنند، دیگر لفظ اضافه‌ای مطرح نیست که سبب تطویل شود.

۲- گـاهی مشـترک لفظی را همراه قرینـه لفظیّه‌ای اسـتعمال می‌کننـد که آن قرینه، دو مطلب را افهـام می‌کنـد: ۱- قرینه بر اشـتراک لفظی است ۲- غرض ۱۷۹] دیگری را تفهیم می‌کنـد که اگر بنـا بود آن لفظ، قرینه هم واقع نشود، لازم بود آن لفظ را بیاورنـد- تا مطلب دوّم را افهام نماید-

آیا در این صورت هم شما می‌گوئید، استعمال مشترک لفظی همراه با قرینه، موجب تطویل بلاطائل است؟

ب: اینکه گفتید استعمال مشترک لفظی بدون قرینه، باعث اجمال گوئی می‌شود و با مقام حکمت خداوند متعال، سازگار نیست، مردود است زیرا:

آیا شما آیه شریفه «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...»[۱۸۰] را مشاهده کرده‌اید. اگر اجمال گوئی با کلام خداوند حکیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۳

و ربما توهّم وجوب وقوع الاشتراک فی اللغات، لأجل عدم تناهی المعانی، و تناهی الألفاظ المرکّبات، فلا بدّ من الاشتراک فیها، و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراک فی هذه المعانی، لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیة [۱].

تناسب ندارد، نباید متشابهات در قرآن باشد چون یکی از مصادیق متشابه، استعمال مشترک لفظی، بدون قرینه است پس معلوم می‌شود گاهی غرض متکلّم به اجمال گوئی متعلّق می‌شود لذا منعی برای وجود مشترک لفظی وجود ندارد.

[۱]- بعضی توهّم کرده‌اند که اشتراک لفظی علاوه بر امکان، ضرورت وقوع هم دارد زیرا:

الفاظ، متناهی و معانی غیر متناهی هستند لذا الفاظ باید برای بیش از یک معنا وضع شوند.

توضیح ذلک: موادّ الفاظ، محدود به حروف بیست و هشت گانه است و ترکیباتی که از موادّ متناهی حاصل می‌شود، لا- محاله متناهی است لذا الفاظ در دائره تناهی قرار دارند امّا معانی، موادّ معیّنی ندارند و تابع حروف مذکور نیستند بلکه عبارتند از جمیع حقائق و مفاهیم عالم، چه‌بسا مفاهیمی که اصلا مصداق هم ندارند مانند «معدوم» و «ممتنع» و حتّی «شریک الباری» با اینکه امتناع دارد یکی از مفاهیمی است که برای آن لفظی وضع شده خلاصه اینکه معانی، متناهی نیستند و در نتیجه وقتی الفاظ، متناهی و معانی، غیر متناهی شدند، معنایش این است که نمی‌توان هر لفظی را برای یک معنا وضع نمود بلکه باید برای بیش از یک معنا وضع کرد- البتّه نه تمام الفاظ بلکه قسمتی از الفاظ- کانّ مجبوریم بگوئیم بعضی از الفاظ برای دو معنا، بعضی برای سه معنا و فرضا کلمه عین برای هفتاد معنا وضع شده تا نسبت بین الفاظ و معانی محفوظ بماند لذا حتما باید اشتراک لفظی وقوع پیدا کند.

مصنّف «ره» چهار جواب از استدلال قائلین به ضرورت وقوع اشتراک لفظی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۴

و لو سلّم لم یکد یجدی إلا فی مقدار متناه [۱].

داده‌اند:

۱- شما می‌گوئید الفاظ متناهی و معانی غیر متناهی هستند و برای هر لفظی و یا لااقل برای بعضی از الفاظ، بیش از یک معنا وضع شده، لذا وقوع اشتراک لفظی ضرورت دارد. سؤال ما این است که:

آیا اگر یک لفظ برای دو معنا وضع شد، نیاز به تعدّد وضع ندارد؟ واضح است که اگر لفظی برای دو معنا وضع شود نیاز به دو «وضع» دارد مثلا- اگر لفظ عین برای هفتاد معنا وضع شده باشد، نیاز به هفتاد وضع داشته، پس «وضع» تابع معنا- تابع تکثّر معنا- هست اگر معانی، غیر متناهی شد باید وضع آنها هم غیر متناهی شود و در نتیجه اشکالی پیش می‌آید که:

اگر واضع الفاظ، بشر باشد- نه خداوند متعال ۱۸۱]- از انسانی که محدود و متناهی است، چگونه «وضع» های غیر متناهی تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، عدم تناهی معانی، مستلزم عدم تناهی وضع است و عدم تناهی وضع با بشری که محدود و متناهی می‌باشد هیچ تناسب ندارد و ...

[۱]- ۲: اگر بگوئیم واضع الفاظ، خداوند متعال است، صدور وضع غیر متناهی از خداوند متعال ممکن است، در این صورت،

اشکال دیگری پیش می‌آید که:

آیا نباید واضع از اوضاع غیر متناهی، غایت و هدفی داشته باشد؟

می‌دانید که وضع، مقدّمه استعمال است و اگر انسان تا روز قیامت هم الفاظ را استعمال کند، تمام استعمالاتش متناهی است و در نتیجه، وضع الفاظ در قسمت زائد بر متناهی، لغو و بی‌فائده است و کسی که فی الجملهٔ حکیم است یا خداوند متعال که حکیم علی الاطلاق است، مرتکب عمل لغو نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۵

مضافا إلی تناهی المعانی الکلّیّهٔ، و جزئیاتها و إن کانت غیر متناهیهٔ، إلا أنّ وضع الألفاظ بإزاء کلّیاتها، یغنی عن وضع لفظ بإزائها، کما لا یخفی [۱].

مع أنّ المجاز باب واسع، فافهم [۲].

---

[۱]- ۳: تا اینجا قبول کردیم که معانی، غیر متناهی باشند امّا اکنون آن را رد می‌کنیم که:

به چه دلیل، معانی، غیر متناهی هستند. اگر شما کلّیات معانی را با تمام افرادش در نظر گرفته و می‌گوئید معانی غیر متناهی هستند از شما می‌پذیریم چون ممکن است یک کلّی دارای میلیاردها فرد باشد امّا اگر از افراد و جزئیات معانی، صرف نظر کنیم و فقط نظرمان به کلّیات و مفاهیم باشد در این صورت، معانی متناهی هستند حتّی در مورد معدوم- و ممتنع- یک مفهوم تحقّق دارد و اگر لفظی برای کلّی وضع شد، لزومی ندارد برای مصادیق آن‌هم الفاظی وضع شود- لزومی ندارد هر جزئی در هر مفهوم کلّی دارای لفظ خاصی باشد- مثلا لفظ انسان را که موضوع للکلّ است در مصادیق آن‌هم استعمال می‌کنیم و بر زید، عمرو، بکر و خالد لفظ «انسان» را اطلاق می‌نمائیم.

خلاصه: از شما نمی‌پذیریم که معانی، غیر متناهی باشند بلکه معانی هم مانند الفاظ، متناهی هستند.

[۲]- ۴: فرضا از شما پذیرفتیم که معانی، غیر متناهی و الفاظ، متناهی هستند امّا لزومی ندارد که بگوئیم وقوع مشترک لفظی ضرورت دارد زیرا باب تفهیم و تفهّم منحصر به استعمالات حقیقی نیست همان‌طور که در تفهیم و تفهّم از استعمالات حقیقی کمک می‌گیریم از استعمالات مجازی هم می‌توان مدد گرفت و مقصود را بیان نمود مخصوصا که باب مجاز هم واسع است.

قوله «فافهم»[۱۸۲].

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۶

الثّانی عشر: إنه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ، فی أکثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال، بأن یراد منه کلّ واحد، کما إذا لم یستعمل إلّا فیه، علی أقوال ۱۸۳]:

أظهرها عدم جواز الاستعمال فی الأکثر عقلا [۱].

طبق مبنای ما لزومی ندارد که در تمام استعمالات مجازی علاقه‌ای بین معنای حقیقی و مجازی باشد بلکه ملاک صحّت استعمال مجازی، این است که طبع انسان، آن استعمال را بپسندد و اصلا صحّت استعمال به معنای حسن استعمال است ۱۸۴].

امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنا

اشاره

[۱]- در بعضی از کتب اصولی مانند معالم و قوانین تقریبا دو عنوان- دو مسئله- مطرح کرده‌اند:

۱- آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه مثل اینکه بگوئیم «رأیت عینا» و مقصودمان از کلمه عین، دو معنا از معانی عین باشد.

۲- آیا استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی جائز است یا نه مثلا بگوئیم «رأیت اسدا» و مرادمان هم حیوان مفترس باشد و هم رجل شجاع. امّا مصنّف، هر دو مسئله را تحت یک عنوان کلّی مطرح نموده و فرموده‌اند:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۷

و بیانه: إنّ حقیقة الاستعمال لیس مجرّد جعل اللفظ علامة لارادة المعنی، بل جعله وجها و عنوانا له، بل بوجه نفسه کأنه الملقی، و لذا یسری إلیه قبحه و حسنه کما لا یخفی، و لا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک، إلا لمعنی واحد، ضرورة أنّ لحاظه هکذا فی إرادة معنی، ینافی لحاظه کذلک فی إرادة الآخر، حیث أنّ لحاظه کذلک، لا یکاد یکون إلا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیه، فناء الوجه فی ذی الوجه، و العنوان فی المعنون، و معه کیف یمکن إرادة معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد، [و] مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال.

آیا استعمال لفظ در بیش از یک معنا جائز است یا نه و محلّ بحث را مقیّد نکرده‌اند که هر دو معنا حقیقت باشد یا اینکه یکی حقیقت و دیگری مجاز و شاید اطلاق کلام ایشان شامل موردی شود که انسان، یک لفظ را در دو معنای مجازی استعمال کند- البتّه در استعمال واحد- بنابراین عنوان مسأله ما عبارت است از اینکه:

آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه

توضیح و بیان محلّ نزاع: محلّ بحث ما این است که یک لفظ را در دو معنا استعمال کنند به‌نحوی که هریک از آن دو، استقلال داشته باشد- مناط حکم و متعلّق نفی و اثبات قرار گیرد- و مثل اینکه لفظ در معنای خودش تنها استعمال شده یعنی مستعمل فیه، دو معنای مستقل است نه اینکه شما از آن دو معنا، قدر جامع و عموم و اشتراکی تصوّر کنید.

حال که محلّ نزاع مشخّص شده باید بحث کنیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا مطلقا جائز است یا جائز نیست و یا اینکه تفصیلی باید قائل شد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند استعمال لفظ در اکثر از معنا به طور کلّی و مطلقا امتناع عقلی دارد لذا نوبت به این نمی‌رسد که ببینیم از نظر لغت، جائز است یا نه، از نظر ادبیّات جائز و صحیح است یا نه.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۸

و بالجملة: لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعنیین و فانیا فی الاثنین، إلا أن یکون اللاحظ أحول العینین.

فانقدح بذلک امتناع استعمال اللفظ مطلقا- مفردا کان أو غیره- فی أکثر من معنی بنحو الحقیقة أو المجاز [۱].

---

[۱]- قبل از بیان استدلال باید بررسی کنیم که حقیقت استعمال چیست؟

حقیقت استعمال، این نیست که انسان، لفظ را نشانه و علامت معنا قرار دهد آری اگر حقیقت استعمال اماریّت لفظ برای معنا باشد، در این صورت، مانعی ندارد که یک شیء علامت دو یا چند چیز واقع شود مثلا یک لفظ را نشانه دو یا چند معنا قرار دهند.

بلکه حقیقت استعمال، این است که لفظ را عنوان و آیینه معنا قرار دهند به‌نحوی‌که هنگام مکالمه که استعمالات پی‌درپی تحقّق پیدا می‌کند کانّ اصلا لفظی مطرح نیست و معانی، بدون واسطه الفاظ به ذهن مخاطب، القاء می‌شود همان‌طور که می‌دانید انسان، موقع صحبت، تمام توجّهش به معانی و از الفاظ، غافل است و توجّه ندارد که الفاظ، سبب می‌شود انسان معانی را تفهیم کند لذا

مصنّف فرموده‌اند: آن‌قدر، لفظ تبعیّت پیدا می‌کند و در معنا فانی می‌شود که ارزش خود را از دست داده و تابع معنا می‌شود به‌نحوی‌که اگر معنا قبیح باشد لفظ هم قباحت پیدا می‌کند و اگر معنا نیکو شود سبب حسن لفظ هم می‌شود- درحالی‌که الفاظ، حسن و قبح ندارند بلکه معانی و واقعیّات هستند که دارای حسن و قبح می‌باشند- و علّتش این است که در مقام استعمال، لفظ در معنا فانی می‌شود و کانّه لیس بشیء.

اکنون که حقیقت استعمال، برای شما مشخص شد، نتیجه می‌گیریم که:

چگونه در استعمال واحد، انسان می‌تواند لفظ عین و امثال آن را در دو معنا استعمال کند زیرا وقتی شما گفتید رأیت عینا با اراده معنای اوّل، لفظ عین، آینه آن معنا قرار گرفت به‌نحوی‌که گویا با معنای اوّل اتّحاد، پیدا کرد، در آن فانی گشت و تبعیّت مطلقه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۹

و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإنّ اعتبار الوحدة فی الموضوع له واضح المنع، و کون الوضع فی حال وحدة المعنی، و توقیفیته لا یقتضی عدم الجواز، بعد ما لم تکن الوحدة قیدا للوضع، و لا للموضوع له، کما لا یخفی [۱].

نسبت به آن معنا پیدا کرد و هنگامی که می‌خواهید معنای دوّم را اراده نمائید- به یک لحاظ ثانوی نیاز دارید- کانّ لفظی ندارید که بخواهد در معنای دوّم فانی شود- می‌دانید در استعمال واحد نمی‌توان یک لفظ را مرآت برای دو معنا قرار داد-

بنابراین: اگر متکلّم بخواهد در یک استعمال، بین دو معنای مستقل، جمع نماید نیاز به دو لحاظ- در آن لفظ نسبت به دو معنا- دارد و این اجتماع لحاظین است و در آن واحد عقلا امکان ندارد به عبارت دیگر:

چگونه یک لفظ می‌تواند در یک لحظه هم چهره معنای اوّل و هم چهره معنای دوّم را به خود بگیرد، لازمه‌اش این است که یک شیء در یک لحظه، دو صورت، پیدا کند و این امر، غیر معقول است.

خلاصه: استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا- ممتنع است و با امتناع عقلی نوبت به تفصیلات صاحب معالم و کلام صاحب قوانین قدس سرّهما نمی‌رسد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند مگر اینکه کسی احول العینین و دو بین باشد، یک واقعیّت را دو تا تصوّر کند و در محلّ بحث، یک لفظ را دو لفظ ببیند که در این صورت، استعمال لفظ در دو معنا مانعی ندارد. امّا این حرف توهّمی بیش نیست.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین قدس سرّهما

[۱]- مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف ثابت کردند که استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا ممتنع است ولی در عبارت مذکور، قول به امتناع را نادیده گرفته و به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۰

روش سایر اصولیّین- صاحب معالم و قوانین- بحث و کلام آنها را نقد و بررسی نموده‌اند که:

محصّل کلام صاحب معالم ۱۸۵] این است که قید وحدت در موضوع له لفظ، مدخلیّت دارد یعنی موضوع له یک لفظ، فقط معنای آن نیست بلکه موضوع له عبارت است از معنای لفظ، مقیّدا به اینکه قید وحدت همراهش باشد مثلا هنگامی که واضع در صدد وضع لفظ عین بوده یک مرتبه آن را برای عین جاریه وضع نموده منتها مقیّدا به اینکه آن معنا تنها باشد و معنای دیگری همراهش نباشد بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا- به عنوان حقیقت نه مجاز- جائز نیست.

اشکال مصنّف بر کلام صاحب معالم این است که شما به چه دلیل می‌گوئید قید وحدت در موضوع له مدخلیّت دارد آیا کتاب لغت یا واضعی چنین مطلبی را بیان کرده، بدون دلیل، نمی‌توان چنین مطلبی را بیان نمود کما اینکه نمی‌توان گفت قید وحدت در

موضوع له مـدخلیّت ندارد امّا شـرط «وضع» است یعنی واضع در مقام وضع ما را ملزم نموده که در حال اسـتعمال، لفظ را در معنا به تنهائی استعمال کنیم.

کلامی هم صاحب قوانین ۱۸۶] دارند که محصّلش این است که:

ایشان توجّه داشـته‌اند که بیان صاحب معالم، قابل قبول نیست امّا درعین‌حال با دو مقدّمه نتیجه گرفته‌اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست:

۱- سؤال: هنگـام وضع لفـظ که واضع، معنـا را در نظر گرفته آیـا همراه معنـا مطلب دیگری هم ملحوظ بوده یـا نه مثلا وقتی او عین جاریه را تصوّر کرده، همراه آن معنا چیز

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۱

ثمّ لو تنزّلنـا عن ذلـک، فلاـ وجه للتفصـیل بالجواز علی نحو الحقیقـهٔ فی التّثنیـهٔ و الجمع، و علی نحو المجاز فی المفرد، مستدلا علی کونه بنحو الحقیقهٔ فیهما، لکونهما بمنزلهٔ تکرار اللفظ و بنحو المجاز فیه، لکونه موضوعا للمعنی بقید

دیگری بوده یا نه؟

جواب: او فقط عین جاریه را تصوّر نموده بنابراین نتیجه می‌گیریم که: معنا در حال وضع فی نفسه اتّصاف به وحدت داشـته نه اینکه واضع، قید وحدت و عدم همراهی را تصوّر کرده باشد.

۲- مسأله «وضع» یک امر توقیفی است یعنی نمی‌توان از خصوصیّاتی که الفاظ و معانی در حال وضع داشته‌اند تعدّی نمود به عبارت دیگر، وضع و تمـام شـئون آن از امور توقیفی و ماننـد تعبّـد شـرعی هست مثلا ما در مسائل فقهی به همان مقـداری که دلیل، دلالت دارد از آن پیروی و به آن اکتفاء می‌کنیم در باب وضع الفاظ هم باید خصوصـیّات حال وضع را رعایت نمود و یکی از ویژگی‌های در حال وضع این بود که معنا همراهی نداشـته یعنی بایـد لفظ را فقط در معنا- بـدون همراهی- اسـتعمال نمود. صاحب قوانین از دو مقدّمه مذکور نتیجه گرفته‌اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست.

مصـنّف فرموده‌انـد: قبول داریم که «وضع» توقیفی است امّـا لاـزمه توقیفیّت، این نیست که تمـام شـئون و خصوصـیّات حال وضع را رعایت کنیم فرضا اگر واضع، هنگام وضع الفاظ بر کرسی وضع نشسته یا با حالت طهارت، الفاظ را برای معانی وضع کرده باشد، ما هم ملزم هستیم آن خصوصیّات را رعایت کنیم؟ خیر

آری اگر واضع، ما را نسبت به امری الزام کند باید آن را رعایت کنیم.

نتیجه: مصـنّف تاکنون ثابت کردنـد که اگر ما دست از امتناع عقلی برداریم بایـد قائل به جواز اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا شویم و بیانات مرحومین علمین- در عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا- را مردود دانستند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۲

الوحـدهٔ، فاذا اسـتعمل فی الأکثر لزم إلغاء قیـد الوحدهٔ، فیکون مسـتعملا فی جزء المعنی، بعلاقهٔ الکلّ و الجزء، فیکون مجازا، و ذلک لوضوح أنّ الألفاظ لا تکون موضوعهٔ إلا لنفس المعانی، بلا ملاحظهٔ قید الوحدهٔ، و إلّا لما جاز الاسـتعمال فی الأکثر؛ لأنّ الأکثر لیس جزء المقیّد بالوحدهٔ، بل یباینه مباینهٔ الشّیء بشرط شیء، و الشّیء بشرط لا، کما لا یخفی [۱].

تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا

[۱]- تذکّر: عبارت مذکور، خالی از مسامحه نیست و بعضـی از محشّـین هم به آن اشاره نموده و ما هم ضـمن توضیح متن مذکور،

آن را بیان خواهیم کرد.

اگر از امتناع عقلی چشم‌پوشی کنیم، آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا- در دو معنای حقیقی- عنوان حقیقت دارد یا مجاز و یا اینکه تفصیلی در میان هست.

صاحب معالم، تفصیل داده و فرموده‌اند: اگر استعمال در مفرد باشد، چهره مجاز به خود می‌گیرد مثل اینکه بگوئیم رأیت عینا و دو معنا از آن اراده کنیم امّا اگر استعمال در تثنیه یا جمع باشد چهره حقیقت دارد[۱۸۷].

سؤال: چرا استعمال در مفرد عنوان مجاز دارد؟

جواب: دلیل صاحب معالم، این است که واضع، لفظ عین را مثلا برای عین جاریه به قید وحدت و برای عین باکیه به قید وحدت، وضع نموده، هنگامی که شما لفظ عین را در دو معنا استعمال می‌کنید، قید وحدت را الغاء می‌نمائید زیرا لازمه استعمال لفظ در دو معنا، این است که هر معنا تنها نباشد و عنوان وحدت نداشته باشد لذا وقتی قید وحدت را الغاء نمودید، استعمال مذکور، مجازی می‌شود- به علاقه جزء و کل- نه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۳

حقیقی زیرا شما لفظ موضوع للکل را در جزء، استعمال نموده‌اید یعنی لفظ را در عین جاریه استعمال و قید وحدتش را الغاء، در عین باکیه استعمال و قید وحدت آن را الغاء نمودید.

پاسخ مصنّف، نسبت به بیان صاحب معالم: «لو تنزّلنا عن ذلك فلا وجه للتّفصیل ...

و ذلك لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعة الا لنفس المعانی بلا ملاحظة قید الوحدة و الا لما جاز الاستعمال ...». مصنّف تقریبا دو جواب نسبت به کلام صاحب معالم بیان نموده که جواب دوّم ایشان مهم است:

۱- بدیهی است که موضوع له الفاظ، ذوات معانی بدون دخالت قید وحدت است ۱۸۸].

۲- برفرض که بپذیریم موضوع له الفاظ، مقیّد به قید وحدت است سؤال ما این است که:

شما فرمودید لازمه استعمال لفظ در اکثر از معنا الغاء قید وحدت و در نتیجه، استعمال مذکور مجازی می‌شود زیرا لفظ موضوع للکل در جزء استعمال شده، آیا بعد از الغاء قید وحدت چیزی به جای آن قرار می‌دهید یا نه.

اگر چیزی به جای قید وحدت نمی‌آوردید می‌گفتیم لفظ موضوع للکل در جزء، استعمال شده، لذا آن استعمال، مجازی است مثلا عنوان «کتاب» نام مجموعه‌ای از اوراق است اگر شما مقداری از صفحات کتاب را از آن حذف و باز هم لفظ کتاب را برآن اوراق اطلاق کنید، استعمالتان مجازی است زیرا لفظ موضوع برای کل را در جزء،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۴

و التّثنیة و الجمع و إن كانا بمنزلة التّكرار فی اللفظ، إلّا أنّ الظّاهر أنّ اللفظ فیهما كأنه كرّر و أرید من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه أرید منه معنی من معانیه،

استعمال کرده‌اید.

در محلّ بحث، شما قید وحدت را الغاء نمودید و به جای آن، قید دیگر و عنوان دیگری قرار دادید ما باید بررسی کنیم که بین آن دو چه نسبتی است.

توضیح ذلك: ابتداء، موضوع له و معنا مقیّد به قید وحدت بود، بعدا[۱۸۹] همان معنا با قید همراهی معنای دیگر مطرح شد و آن دو با هم متباین هستند نه اینکه مسئله جزء و کل و استعمال لفظ موضوع للکل در جزء مطرح باشد[۱۹۰] مفهوم وحدت، این است که چیزی همراه معنا نباشد و مفهوم استعمال لفظ در دو معنا این است که لفظ را در معنای اوّل- موضوع له- استعمال نمائیم به قید

اینکه همراهی داشته باشد. آیا مقیّد به وجود همراهی و مقیّد به نداشتن همراهی بینشان تباین نیست و به اصطلاح علمی اوّلی به شرط شیء و دوّمی به شرط لا، نیست؟

آری چیزی که با به شرط شیء و با همه چیز جمع می‌شود و منافات ندارد لا به شرط است امّا اگر دو قید، مطرح بود یکی وجودی به شرط شیء و دیگری عدمی- عدم همان شیء وجودی- و به شرط لا، آن دو کاملا با یکدیگر تباین دارند.

موضوع له شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن نباشد ولی مستعمل فیه شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن باشد.

خلاصه: برفرض که قید وحدت در موضوع له مدخلیّت داشته باشد، باید بگوئیم استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست نه اینکه جائز ولی مجاز است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۵

فاذا قیل مثلا: (جئنی بعینین) أرید فردان من العین الجاریهٔ، لا العین الجاریهٔ و العین الباکیهٔ [۱].

---

[۱]- صاحب معالم فرموده‌اند استعمال لفظ تثنیه و جمع در اکثر از معنا هم جائز و هم جوازش به نحو حقیقت است دلیل [۱۹۱] ایشان این است که:

تثنیه و جمع به منزله تکرار لفظ است هنگامی که شما می‌گوئید رأیت عینین، به منزله این است که لفظ عین را دو بار ذکر کرده و به جای رأیت عینا و عینا گفته‌اید رأیت عینین بنابراین اگر لفظ عین را دو مرتبه ذکر کنید، مانعی ندارد که از هرکدامش یک معنا اراده نمائید، فرضا از لفظ اوّل، عین جاریه و از دوّم، عین باکیه اراده نمائید لذا وقتی در تکرار لفظ، چنین مطلبی جائز باشد از رأیت عینین هم مانعی ندارد که دو ماهیّت و دو حقیقت اراده شود.

در «جمع» هم مسئله، همین‌طور است یعنی جمله رأیت عیونا به منزله این است که مثلا بگوئیم رأیت عینا و عینا و عینا، اگر سه مرتبه لفظ عین را تکرار کنیم، می‌توان از هر لفظ یک معنای خاصّی از عین را اراده نمود لذا هنگامی هم که می‌گوئیم رأیت عیونا باید بتوان از آن کلمه، سه معنا و سه حقیقت از عین را اراده کرد.

مصنّف «ره» تقریبا سه جواب و یا به‌عبارت دیگر، سه اشکال نسبت به بیان صاحب معالم دارند:

۱- تثنیه و جمع به منزله تکرار لفظ است امّا نه هر تکراری بلکه تکرار لفظ نسبت به افراد یک حقیقت است- نه دو حقیقت و دو معنا- جمله رأیت عینین به منزله رأیت عینا و عینا هست یعنی دیدم دو فرد از یک عین- دو فرد از عین جاریه یا دو فرد از عین باکیه- امّا اگر از عین اوّل، یک حقیقت و از عین دوّم حقیقت دیگری اراده کنید، از شما

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۶

و التّثنیهٔ و الجمع فی الأعلام، إنّما هو بتأویل المفرد إلی المسمّی بها، مع أنّه لو قیل بعدم التّأویل، و کفایهٔ الاتّحاد فی اللفظ، فی استعمالهما حقیقهٔ، بحیث جاز إرادهٔ عین جاریهٔ و عین باکیهٔ من تثنیهٔ العین حقیقهٔ، لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی الأکثر، لأنّ هیئتهما إنّما تدلّ علی إرادهٔ المتعدّد مما یراد من مفردهما، فیکون استعمالهما و إرادهٔ المتعدّد من معانیه، استعمالهما فی معنی واحد، کما إذا استعملا و أرید المتعدّد من معنی واحد منهما، کما لا یخفی [۱].

نمی‌پذیریم که تثنیه و جمع به منزله چنین تکراری باشد.

[۱]- توهّم: اعلام شخصیّه مانند زید و عمرو از نظر شخصیّتی که به لحاظ آن خصوصیّت، اسم برای افراد یا اشیاء قرار داده شده، با یکدیگر متباین هستند[۱۹۲] با توجّه به تباین مزبور، چگونه شما آنها را تثنیه و جمع می‌بندید- فرضا اگر زید بن عمرو و زید بن

بکر، نزد شما آمده باشند می گوئید جاءنی زیدان-

دفع توهّم: در موارد مذکور حتما باید قائل به تأویل شویم که: ابتداء برای «زید» یک عنوان کلّی «المسمّی بزید» تصوّر کنیم، واضح است که وقتی برای «زید» یک عنوان کلّی تصوّر نمودیم، هر دو زید از افراد آن کلّی می‌شوند و دیگر از این جهت تباینی ندارند بلکه تباینشان به لحاظ شخصیّت آنها است در این صورت، آن دو را که دارای یک عنوان کلّی هستند، تثنیه بسته و می گوئیم «زیدان» و هکذا در جمع می گوئیم زیدون.

قوله: «مع أنّه لو قیل بعدم التأویل و کفایهٔ الاتّحاد ...».

به‌علاوه اگر قائل به تأویل نشویم و در تثنیه و جمع، اتّحاد لفظی را کافی بدانیم- به نحو اطلاق، تثنیه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض کنیم- مثلا بگوئیم جمله رأیت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۷

نعم لو أرید مثلا- من عینین، فردان من الجاریهٔ، و فردان من الباکیهٔ، کان من استعمال العینین فی المعنیین، إلا أنّ حدیث التّکرار لا یکاد یجدی فی ذلک أصلا فإنّ فیه إلغاء قید الوحدهٔ المعتبرهٔ أیضا، ضرورهٔ أنّ التّثنیهٔ عنده إنما یکون لمعنیین، أو لفردین بقید الوحدهٔ، و الفرق بینهما و بین المفرد إنّما یکون فی أنّه

عینین به منزله رأیت عینا و عینا هست خواه دو فرد از یک حقیقت اراده شود یا دو حقیقت، در این صورت، اشکال دیگری متوجّه شما- صاحب معالم- هست که:

۲- اگر فردی جمله رأیت عینین- و امثال آن- را استعمال و از آن، عین جاریه و باکیه را اراده کرد، شما می گوئید استعمالش به نحو حقیقت است- فرضا ما هم از شما پذیرفتیم- لکن سؤال ما از شما این است که:

آیا او لفظ عینین را در اکثر از معنا استعمال نموده یا اینکه در یک معنا استعمال کرده است؟

در تثنیه، استعمال لفظ در اکثر از معنا در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که آن را در بیش از دو فرد، استعمال کنند و چنانچه در دو فرد استعمال نمائید- و به قول شما خواه دو فرد از یک حقیقت باشد یا دو حقیقت- استعمال لفظ در اکثر از معنا تحقق پیدا نمی‌کند زیرا اکثر هر لفظ و هر چیز به تناسب خود آن هست فرضا در مفرد در صورتی استعمال لفظ در اکثر از معنا محقّق می‌شود که از آن دو معنا اراده شود امّا در تثنیه اگر بخواهید استعمال در اکثر فرض کنید به این نحو نیست که از عینین، عین باکیه و عین جاریه، اراده نمائید زیرا آن معنای تثنیه است.

خلاصه: اگر به طور اطلاق تثنیه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض نمائیم و از عینین، عین باکیه و جاریه اراده کنیم، در این صورت، استعمال لفظ در اکثر از معنا ننموده‌ایم بلکه لفظ تثنیه را در معنای خودش استعمال کرده‌ایم. ضمنا نسبت به لفظ جمع هم اشکال مذکور، وارد است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۸

موضوع للطّبیعهٔ، و هی موضوعهٔ لفردین منها أو معنیین، کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

---

[۱]- سؤال: اگر در مورد لفظ تثنیه بخواهیم استعمال لفظ در اکثر از معنا فرض کنیم به چه کیفیّت است؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند اگر از لفظ عینین- و امثال آن- دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه اراده کنیم در این صورت، لفظ را در اکثر از معنا استعمال نموده‌ایم ولی در این صورت، اشکالی متوجّه صاحب معالم می‌شود که:

۳: سؤال: آیا استعمال لفظ عینین به نحو مذکور، عنوان حقیقت دارد یا مجاز.

جواب: صاحب معالم فرموده اگر لفظ تثنیه را در اکثر از معنا استعمال نمائیم عنوان حقیقت دارد امّا مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: استعمال مزبور، حقیقی نیست زیرا:

شما- صاحب معالم- فرمودید قید وحدت در موضوع له مفرد، مدخلیّت دارد لذا، لازمه بیان شما این است که ما بگوئیم: واضع، هیئت تثنیه را برای دو معنا یا دو فرد، وضع کرده به‌عبارت دیگر، شما فرمودید مقصود از جمله رأیت عینین، رأیت عینا و عینا هست و در هریک از آن دو- عینا و عینا- قید وحدت معتبر است یعنی عین اوّل به شرط الوحدهٔ و عین دوّم هم به شرط الوحدهٔ می‌باشد بنابراین کسی حق ندارد موضوع له تثنیه را بیش از دو فرد بداند لذا لازمه بیانی که شما در لفظ مفرد داشتید- که قید وحدت در موضوع له معتبر است- و فرمودید اگر کسی آن را در اکثر از معنا، استعمال کند استعمالش مجازی و علاقه آن جزء و کل است، در تثنیه هم جاری است زیرا تثنیه هم برای دو معنا یا دو فرد وضع شده امّا شما[۱۹۳] آن را در چهار فرد، یعنی دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه استعمال کردید باید

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۳۹

وهم و دفع: لعلّک تتوهّم أنّ الأخبار الدّالّهٔ علی أنّ للقرآن بطونا- سبعهٔ أو سبعین- تدلّ علی وقوع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، فضلا عن جوازه [۱].

استعمالش مجازی باشد نه حقیقی.

تذکّر: اشکال یا جواب سوّمی که مصنّف، نسبت به کلام صاحب معالم، بیان کردند فقط در لفظ تثنیه است نه جمع زیرا: تثنیه برای دو فرد وضع شده نه بیشتر به‌خلاف لفظ جمع که برای آن حدّ اقل تعیین شده، امّا حداکثری ندارد. معنای عینین دو عین است نه بیشتر لذا طبق بیان صاحب معالم قید وحدتی که در موضوع له مفرد، مدخلیّت داشت باید در تثنیه هم دخالت داشته باشد بنابراین اگر تثنیه را در اکثر از معنا به‌نحوی که توضیح دادیم، استعمال نمائید، استعمالش مجازی است نه حقیقی به‌خلاف لفظ جمع زیرا لفظ جمع حدّاکثری ندارد پس اشکال یا جواب اخیر مصنّف فقط در مورد لفظ تثنیه است نه جمع.

[۱]- یادآوری: روایاتی در مورد قرآن شریف وارد شده که دلالت می‌کند کتاب اللّه، دارای معانی ظاهری و باطنی هست منتها روایات دو دسته‌اند بعضی دلالت دارند که قرآن مجید دارای هفت بطن و بعضی دیگر دلالت دارند که قرآن دارای هفتاد بطن هست ضمنا می‌دانید که معانی ظاهری قرآن همان است که ما کم‌وبیش درک می‌کنیم.

توهّم: ممکن است کسی بگوید الفاظ قرآن مجید، دارای یک معنای ظاهری و هفت یا هفتاد بطن هست، و بطون قرآن، همان معانی قرآن است بنابراین جملات و الفاظ قرآن در هشت معنا استعمال شده، یک معنای ظاهری و هفت معنای باطنی و یا اینکه در هفتاد و یک معنا استعمال شده، یک معنای ظاهر و هفتاد معنای باطن لذا با وجود روایات مذکور، شما- مصنّف- چگونه می‌گوئید استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است روایات مزبور، علاوه بر اینکه جواز استعمال را ثابت می‌کند، دلالت بر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۴۰

و لکنّک غفلت عن أنّه لا- دلالهٔ لها أصلا علی أنّ إرادتها کان من باب إرادهٔ المعنی من اللفظ، فلعلّه کان بارادتها فی أنفسها حال الاستعمال فی المعنی، لا من اللفظ، کما إذا استعمل فیها، أو کان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فیه اللفظ، و إن کان أفهامنا قاصرهٔ عن إدراکها [۱].

وقوع استعمال الفاظ در اکثر از معنا- در قرآن مجید- می‌کند و می‌دانید که: «ادلّ دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء» هست.

[۱]- دفع توهّم: به چه کیفیّتی از اخبار مذکور، استفاده می‌کنید که الفاظ قرآن در معانی که جنبه بطون دارد، عنوان «استعمال» پیدا

کرده است؟

آیا همان‌طور که الفاظ قرآن در معانی ظاهری استعمال شده در معانی هفت یا هفتادگانه هم- در عرض معانی ظاهری- استعمال شده به‌نحوی‌که مستعمل فیه متعدّد باشد.

می‌دانید محل بحث ما موردی است که یک مستعمل و چند مستعمل فیه داشته باشیم که آنها در عرض هم باشند و هرکدام استقلال و انفراد داشته باشند لذا می‌گوئیم روایات، دلالت نمی‌کنند که الفاظ قرآن در بطون هفت یا هفتادگانه استعمال شده باشند.

سؤال: روایات مذکور را چگونه معنا می‌کنید؟

جواب: الف: ممکن است خداوند متعال درحالی‌که الفاظ را در معانی ظاهر استعمال نموده، آن معانی باطن را هم اراده نموده- نه اینکه از لفظ اراده شده باشد بلکه در حال استعمال لفظ در معنای خودش، آن بطون را هم اراده نموده‌اند.

سؤال: چه ارتباطی بین الفاظ و آن معانی باطنی هست؟

جواب: فرض کنید الفاظ قرآنی، نشانه و علامت آن معانی متعدّد هستند نه اینکه در آنها استعمال شده باشند.

ب: معانی هفت یا هفتادگانه لازمه معنای ظاهری- مستعمل فیه- هستند یعنی لفظ در ملزوم- معنای ظاهری- استعمال شده امّا بر لوازم هم دلالت می‌کند گرچه عقول

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۴۱

الثّالث عشر: إنّه اختلفوا فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی الحال، أو فیما یعمّه و ما انقضی عنه علی أقوال، بعد الاتّفاق علی کونه مجازا فیما یتلبّس به فی الاستقبال، و قبل الخصوص فی المسألة، و تفصیل الأقوال فیها، و بیان الاستدلال علیها، ینبغی تقدیم أمور [۱].

انسان‌ها از درک لوازم و معانی هفت یا هفتادگانه قاصر است.

به‌عبارت دیگر می‌دانید گاهی لفظ، یک معنای مطابقی و یک معنای التزامی دارد امّا دلالت لفظ بر معنای التزامی عنوان «استعمال» ندارد در محلّ بحث هم دلالت مطابقی الفاظ، مربوط به معانی ظاهری است و عنوان استعمال دارد و معانی هفت یا هفتادگانه عنوان دلالت التزامی دارد امّا عنوان «استعمال» در آنها تحقّق ندارد[۱۹۴].

امر سیزدهم «مشتق»

اشاره

[۱]- یکی از مباحث دقیق و مفصّل، بحث مشتق است. در بحث مذکور، یک جهت

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۴۲

مورد اتّفاق و یک جهت محلّ اختلاف هست امّا مسأله مورد اتّفاق:

۱- الف: اگر ذاتی- زید- تلبّس به مبدئی- ضرب- دارد مثلا زید تلبّس به مبدأ دارد و مشغول ضرب هست و ما به لحاظ حالی که اشتغال به زدن دارد، عنوان ضارب را بر او منطبق کرده و بگوئیم «زید ضارب» بلا-اشکال، استعمال آن مشتق، حقیقی است نه مجازی بنابراین:

«لا خلاف فی کون المشتق حقیقة فی المتلبّس بالمبدا فی الحال»[۱۹۵].

ب: چنانچه ذاتی- زید- در آینده می‌خواهد تلبّس به مبدئی مانند ضرب پیدا کند ولی شما به لحاظ اینکه او فردا اشتغال به ضرب،

پیـدا می کنـد، اکنون عنوان ضـارب را بر او منطبق نموده و بگوئیـد «زیـد ضـارب» بلاـ اشـکال، اسـتعمال آن مشـتق، مجازی است نه حقیقی.

مثال دیگر: چنانچه به فردی که در دانشـکده پزشـکی تحصیل می کند و بنا هست که پنج سال دیگر، دکترای طب، اخذ کند، اکنون بر او عنوان دکتر و طبیب اطلاق نمائیم، مسلّما استعمال آن مشتق، مجازی است نه حقیقی بنابراین: «لا خلاف فی کون المشتق مجازا فیما لم یتلبّس بالمبدا بعد».

۲- امّـا مسأله مورد اختلاف و محلّ نزاع: اگر ذاتی- زیـد- سابقا تلبّس به مبـدئی- ضـرب- داشـته ولی ما اکنون به لحاظ تلبّس قبلی بخواهیم عنوان مشتق را بر او تطبیق نمـائیم و بگوئیم «زیـد ضارب الیوم» این محلّ اختلاف و نزاع هست که آیا اسـتعمال آن مشـتق، مجازی است یا حقیقی لذا محلّ بحث ما این است که ۱۹۶]:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۴۳

أحدها: انّ المراد بالمشتقّ هاهنا لیس مطلق المشتقّات، بل خصوص ما یجری منها علی الذّوات، مما یکون مفهومه منتزعا عن الذّات، بملاحظـهٔ اتّصافهـا بالمبـدا و اتّحادهـا معه بنحو من الاتّحـاد، کـان بنحو الحلول أو الانـتزاع أو الصّـدور و الإیجاد، کأسـماء الفاعلین و المفعولین و الصّفات المشبّهات، بل ۱۹۷] و صیغ المبالغهٔ و أسماء الأزمنهٔ و الأمکنهٔ و الآلات، کما هو ظاهر العنوانات، و صریح بعض المحقّقین [۱].

آیـا مشـتق، حقیقت است در ما تلبّس بالمبـدا فی الحال یا اعمّ است از ما تلبّس بالمبـدا فی الحال که شامل ما انقضـی عنه المبـدأ هم بشود.

قبل از ورود به بحث و بیان اقوال باید مقدّماتی را بیان کنیم که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم.

[بیان امور لازمه قبل از ورود به بحث]

امر اوّل معنای مشتق

اشاره

[۱]- در ادبیّـات، مشـتق را چنین تعریف کردهانـد «عرّف اهـل الادب المشـتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشـتماله علی حروفه و موافقته معه فی الترتیب او مطلقا»[۱۹۸] بنابراین هر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۴۴

لفظی که مأخوذ از لفظ دیگری باشد، دارای عنوان مشـتق هست مثلا فعل ماضـی، مشتق است زیرا از مصدر، اخذ شده، فعل مضارع مشـتق است چون از فعل ماضـی، مأخوذ است و همچنین افعال امر و نهی هم مشـتق هستند زیرا از فعل مضارع گرفته شدهاند پس در ادبیّات، عنوان مشتق، عام است.

سؤال: مقصود از مشتق اصولی چیست ۱۹۹]؟

جـواب: مراد از مشـتق در محـلّ نزاع، مطلق مشـتق نیست که شامـل افعـال و مصـادر هم بشود بلکه مقصود از مشتق در محـلّ بحث، مفهومی است که منتزع است از ذاتی به ملاحظه اتّصاف آن ذات به مبـدأ خواه آن اتصاف صـدوری باشـد ماننـد «ضارب» که منتزع است از ذات به ملاـحظه اتصـاف او به فعلی که صـادر است از او یـا انتزاعی باشـد ماننـد «مالـك» که منتزع است از ذات به ملاحظه

انتزاع این صفت از آن یا حلولی باشد مانند مقتل و مسجد که منتزع هستند از ذات زمان و مکان به ملاحظه حلول این صفت در آنها.

به عبارت دیگر، مقصود از مشتق، خصوص آن چیزی است که جاری می‌شود بر ذات، عنوان برای ذات هست و با آن ذات به نحوی اتّحاد دارد و می‌توان جمله اسمیّه تشکیل داد، آن مشتق را بر ذات، حمل نمود و گفت «زید ضارب» یا «الضّارب زید» یعنی ضارب، همان زید است و زید همان ضارب است یعنی بین آن دو فرقی نیست به خلاف جمله فعلیّه مانند «ضرب زید»- که فقط در آن، اسناد فعل به فاعل، مطرح است- و یا حتّی «زید ضرب» که گرچه از نظر ادبیّات، جمله اسمیه است امّا جمله اسمیّه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۵

حملیّه نیست زیرا شما «ضرب» را محمول قرار نداده و آن را بر موضوع، حمل ننموده‌اید لذا زید با «ضرب» اتّحاد پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان «ضرب» هست.

بنابراین در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط بلکه اتّحاد دارد و نحوه اتّحادشان ممکن است انتزاعی، صدوری ۲۰۰]، ایجادی یا حلولی باشد مانند عرضی- بیاض- که با معروض، اتّحاد پیدا می‌کند و اتحادشان به این کیفیّت است که عرض، حالّ در معروض- جسم- می‌شود و هنگامی که بیاض با جسم، اتّحاد برقرار کرد از اتّحادشان عنوان «ابیض» تحقّق پیدا می‌کند و همچنین وقتی زید با ضرب، ارتباط و اتّحاد برقرار نمود از ارتباطشان عنوان «ضارب» انتزاع می‌شود و زمانی که فردی کتابی ابتیاع نمود و با ملکیّت ارتباط پیدا کرد عنوان «مالک» تحقّق پیدا می‌کند.

خلاصه: در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط و اتّحاد دارد مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صیغه مبالغه، اسم زمان ۲۰۱]، اسم مکان ۲۰۲]، صفت مشبّهه و اسم آلت- کما هو ظاهر العنوانات ۲۰۳] و صریح بعض المحققین ۲۰۴]-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۶

مع عدم صلاحیّة ما یوجب اختصاص النّزاع بالبعض إلا التمثیل به، و هو غیر صالح، کما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلّة[۲۰۵]، من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصّفات المشبّهة و ما یلحق بها، و خروج سائر الصّفات، و لعلّ منشأه توهّم کون ما ذکره لکلّ منها من المعنی، مما اتّفق علیه الکلّ، و هو کما تری، و اختلاف انحاء التّلبسات حسب تفاوت مبادی المشتقّات، بحسب الفعلیّة و الشّأنیة و الصّناعة و الملکة- حسبما یشیر إلیه- لا یوجب تفاوتا فی المهمّ من محلّ النّزاع هاهنا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- اشکال: صاحب فصول «ره» فرموده‌اند نزاع ما در بحث مشتق، مختص است به: الف: اسم فاعل ب: صفت مشبّهه‌ای که به معنای اسم فاعل باشد. ج: آنچه که به این صفات مشبّهه ملحق است- ما یلحق بها[۲۰۶]- امّا سایر مشتقّات و صفات مانند اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان و صیغه مبالغه از محل نزاع خارج هستند.

سؤال: علّت بیان صاحب فصول چیست؟

جواب: یک قسمت از آن را مصنّف در متن بیان کرده‌اند و قسمت دیگرش را

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۷

محشّین ذکر کرده‌اند که از کلمات مصنّف هم استفاده می‌شود.

الف: هنگام مراجعه به کتب اصولی می‌بینیم علماء برای مشتق به اسم فاعل، مثال زده‌اند اگر تنها اسم فاعل، مورد بحث نبوده چرا آنها به اسم فاعل مثال زده‌اند.

جواب این قسمت از کلام صاحب فصول «ره» این است که:

تمثیل برای توضیح مطلب است لذا همیشه مثال را یک مصداق واضح، ذکر می‌کنند لذا می‌گوئیم تمثیل، دلیل بر این نیست که نزاع و بحث، اختصاص به آن مورد دارد.

ب: بیان صاحب فصول که مصنّف در متن کتاب به آن تصریح ننموده ولی از عبارت تا حدّی استفاده می‌شود: صاحب فصول فرموده‌اند اسم مفعول نمی‌تواند داخل محلّ بحث باشد زیرا دارای یک ضابطه کلی نیست مثلا عرف، بعضی از اسم مفعول‌ها را حقیقت در اعم می‌داند و بعضی از اسم مفعول‌ها را در خصوص متلبّس، حقیقت می‌شمرد نه در اعم.

مثلا اگر کسی کتابی بنویسد بعد از صد سال هم می‌گویند آن کتاب، مکتوب فلانی می‌باشد و تا صدها سال بعد عنوان «مکتوب» را به نحو حقیقت نسبت به او استعمال می‌کنند و همچنین اگر کسی بنائی یا مسجدی را بسازد تا سالیان متمادی، عنوان «مصنوع» را به نحو حقیقت در مورد او استعمال می‌کنند.

بعضی از اسم مفعول‌ها هم حقیقت در اعم نیستند مثلا اگر شما کتاب خودتان را دیروز فروخته باشید، امروز نمی‌گویند آن کتاب، مملوک شما هست با اینکه یک روز، بیشتر از انجام معامله نگذشته امّا آن کتاب، برای شما عنوان مملوکیّت ندارد. اگر اسم مفعول، حقیقت در اعم باشد، باید عنوان مملوکیت، برای همیشه، نسبت به شما حقیقت داشته باشد لذا می‌گوئیم چون اسم مفعول، دارای ضابطه‌ای نیست، خارج از

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۸

محلّ بحث ما هست.

اسم زمان و مکان هم حقیقت در اعم هستند به عنوان مثال هنوز هم ما روز دهم ماه محرّم را مقتل و روز قتل حضرت حسین بن علی (علیه السّلام) می‌دانیم یعنی با اینکه بیش از هزار و سیصد سال از روز شهادت آن حضرت گذشته هنوز هم به عنوان یوم مقتل الحسین (علیه السّلام) حقیقت دارد.

و همچنین در مورد اسم مکان، اگر قتلی یا ضربی در محلّی واقع شده باشد آن محل، برای همیشه عنوان مقتل و مضرب دارد و عرف هم به چنین مطلبی گواهی می‌دهد بنابراین بلا اشکال اسم زمان و مکان هم از محل بحث، خارج است.

امّا اسم آلت- مانند مقراض- لزومی ندارد که اتّصاف به مبدأ پیدا کرده باشد و اگر اصلا یک مرتبه هم با آن قرض و قطعی تحقّق پیدا نکند، عنوان مقراضیّت نسبت به آن حقیقت است نه مجاز لذا می‌گوئیم اسم آلت، حقیقت در ما اعدّ للآلیّة هست خواه از آن استفاده‌ای بشود یا نشود.

امّا صیغه مبالغه در موردی استعمال می‌شود که ذاتی کثیرا اتّصاف به مبدأ پیدا کرده باشد مثلا وقتی فردی کثیرا اتّصاف به نجّاری یا بقّالی داشته باشد، به او بقّال یا نجّار اطلاق می‌شود خواه بالفعل مشغول آن عمل باشد یا نباشد.

مرحوم آقای آخوند تقریبا دو جواب به صاحب فصول داده‌اند:

۱- سؤال ما از صاحب فصول، این است که مطالب مذکور، نظر شخصی خودشان هست یا عقیده همه می‌باشد.

اگر نظر و عقیده خودشان باشد، می‌گوئیم با نظر شخصی خود نمی‌توان محلّ نزاع یک بحث اصولی را تعیین و چیزی را از محلّ بحث خارج نمود و اگر بگویند عقیده همه است می‌گوئیم این کلام را قبول نداریم زیرا بین علماء خلاف و بحث است که ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۹

۲- قوله: «و اختلاف انحاء التلبسات ۲۰۷] حسب تفاوت ... حسبما یشیر الیه ...».

صاحب فصول «اعلی اللّه مقامه» دچار خلطی شده و خیال کرده‌اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیّت ملاحظه شود لذا یک قسمت از مشتقّات را از محلّ نزاع خارج نموده‌اند.

توضیح ذلک: مبادی و مصادر مشتقات، مختلف است بعضی از مصادر، جنبه فعلیّت دارند مانند «ضرب»- یعنی زدن و ضرب فعلی-

بعضـی از مصـادر جنبه شأنی دارنـد مثلاـ وقـتی می گوئیم آن درخت، مثمر است معنـایش این نیست که الآـن و بالفعـل در آن میوه موجود هست بلکه مفهومش این است که شأنیّت، اقتضاء و اسـتعداد میوه دادن را دارد بنابراین در مبـدأ، اثمار فعلی اخـذ نشده بلکه شـأنیّت اثمـار مطرح اسـت لـذا اگر در این مـورد بخـواهیم متلبّس و منقضـی تصـوّر کنیم به این نحـو نیست که به مجرّد فرا رسـیدن زمسـتان و خشـک شـدن برگ‌هـای آن درخت بگـوئیم «انقضـی عنه المبـدأ» بلکه تـا زمـانی که آن درخت، شـأنیّت میوه دادن دارد متلبّس به اثمار است و هنگامی که خشک شـد و شأنیّت اثمار را از دست داد، آن زمان می گوئیم انقضـی عنه المبـدأ و باید بررسـی نمود که عنوان «مثمر» در مورد آن به صورت حقیقت، استعمال می‌شود یا مجاز.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۰

ثمّ إنّه لا یبعد أن یراد بالمشتقّ فی محلّ النّزاع، مطلق ما کان مفهومه و معناه جاریا علی الذّات و منتزعا عنها، بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضـی و لو کـان جامـدا، کـالزّوج و الزّوجـة و الرّقّ و الحرّ، فـإن ابیت إلا عن اختصاص النّزاع المعروف بالمشـتقّ، کما هو قضـیّة الجمود علی ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أیضا محلّ النّزاع [۱].

بعضـی از مبادی جنبه صناعت و حرفه دارند مثلا نجّار، صیغه مبالغه هست و تا زمانی که فرد به صنعت نجّاری آشنا هست آن عنوان به صورت تلبّس فعلی در او ثـابت است و اگر روزی آن حرفه را فراموش کرد می‌توان گفت انقضـی عنه المبـدأ ولی به مجرّد اینکه او دست از عملیّات و حرفه نجاری کشید و به منزل آمد، نمی‌توان گفت چون او بالفعل متلبّس نیست پس انقضی عنه المبدأ.

در بعضـی از مبادی هم عنوان و جنبه ملکه مطرح است ماننـد اجتهاد که مبدأ مجتهد است معنای اجتهاد و مجتهد این نیست که فرد، بالفعل مثلا دارای رساله عملیه باشد بلکه مفهومش این است که شخص، دارای قوّه و نیروی استنباط احکام باشد و چنانچه روزی به علّت کهولت یا کسالت، ملکه اجتهاد از او سلب شد، می‌توان گفت انقضی عنه المبدأ و باید بحث کرد که عنوان مجتهد به صورت حقیقت بر او اطلاق می‌شود یا مجاز.

خلاصه: صاحب فصول «ره» خیال کرده‌انـد که در تمام مبادی بایـد جنبه فعلیّت، لحاظ شود لـذا یک قسـمت از مشـتقات را از محلّ بحث، خارج دانسته‌اند.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بحث و نزاع ما شامل اسم فاعل، مفعول، زمان مکان، آلت و صیغه مبالغه می‌شود.

[۱]- مصـنّف «ره» دائره نزاع در بحث مشـتق را توسـعه داده و فرموده‌انـد محـلّ نزاع، عبـارت است از: «مطلق مـا کان مفهومه و معناه جاریا علی الذّات و منتزعا عنها بملاحظة

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۱

کما یشـهد به ما عن الإیضاح فی باب الرّضاع، فی مسألـة من کانت له زوجتان کبیر تان، أرضـعتا زوجته الصّـغیرة، ما هذا لفظه: «تحرم المرضـعة الأولی و الصّغیرة مع الدّخول بالکبیر تین، و أمّا المرضعة الأخری، ففی تحریمها خلاف، فاختار والدی المصنّف (رحمه اللّه) و ابن ادریس تحریمها لأنّ هذه یصدق علیها أمّ زوجته، لأنّه لا یشترط فی المشتقّ بقاء المشتقّ منه هکذا هاهنا»، و ما عن المسالک فی هذه المسألة، من ابتناء الحکم فیها علی الخلاف فی مسألة المشتقّ [۱].

اتصافها بعرض او عرضی ۲۰۸] و لو کان جامدا» بنابراین بعضـی از جوامد که هیچ‌گونه اشـتقاقی ندارند مانند کلمه زوج، زوجه، حر و رق و امثـال آنهـا داخل محلّ نزاع هسـتند مثلا در مورد کسـی که تا دیروز دارای همسـر بوده ولی امروز زوجه‌اش را مطلّقه نموده می‌توان بحث کرد که عنوان زوج بر او حقیقتـا صـدق می‌نمایـد یـا نه و عنـاوین مـذکور هم جزء بحث مشق هست اشـکال: عنـاوین مزبور، مشتق نیستند لذا شما چگونه می گوئید آنها هم داخل محلّ نزاع هستند.

جواب: نزاع ما با شما بر روی لفظ مشتق نیست بلکه ما می‌گوئیم عناوین مذکور، داخل بحث هست خواه شما عنوان مشتق را برآن تطبیق کنید یا نکنید.

بنا بر آنچه که تاکنون گفته‌ایم بین مشتق اصولی و ادبی عموم و خصوص من وجه هست.

یک فرع فقهی

[۱]- مرحوم آقای آخوند، شاهدی- یک مسئله فقهی- از کتاب ایضاح

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۲۵۲

فخر المحققین نقل نموده‌اند که بعضی از جوامد[۲۰۹] هم در دائره بحث مشتق قرار دارند.

فرع فقهی: شخصی دارای دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره شیرخوار هست- البتّه زوجه صغیره را با اذن ولی و مصلحت طفل به ازدواج خود، درآورده- که زوجه صغیره را در اختیار دو زوجه کبیره خود قرار داده تا از آنها ارتضاع کند و کبیرتین آن صغیره را با شرائطی که در باب رضاع، معتبر است شیر داده‌اند. لازم است به دو نکته اشاره کنیم که:

۱- شیر خوردن صغیره از کبیرتین، متعاقب یکدیگر است یعنی فرضا یک شبانه روز از کبیره اوّل شیر خورده سپس یک شبانه روز از کبیره دوّم که ارتباطی به هم پیدا نکند و مخلوط نشود.

۲- مصنّف «ره» فرموده‌اند: «مع الدخول بالکبیرتین».

طبق فرض مسئله به مجرّدی که زوجه صغیره از کبیره اوّل، ارتضاع نمود یعنی شرائط معتبر در باب رضاع محقّق شد، زوجه کبیره اوّل و زوجه صغیره بر زوج، حرام می‌شوند زیرا کبیره اوّل به خاطر ارضاع صغیره، عنوان امّ الزّوجه پیدا می‌کند و امّ الزّوجه یکی از محرّمات ابدی است و صغیره هم چون بنت الزّوجه است بر زوج، حرام می‌شود منتها می‌دانید که هر بنت الزّوجه‌ای- ربیبه- بر زوج، حرام نیست بلکه بنت الزّوجهٔ المدخول بها حرام است لذا در طرح مسئله گفتیم باید آن زوجه، مدخول بها باشد.

یادآوری: قسمت مذکور از مسئله، ارتباطی به بحث مشتق ندارد گرچه با نظر دقیق می‌توان آن را به بحث مشتق، مرتبط کرد بلکه قسمت دوّم مسئله را به بحث مشتق ارتباط داده‌اند که:

سؤال: آیا زوجه کبیره دوّم که با شرائط معتبر در باب رضاع، صغیره را شیر داده بر

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج۱، ص: ۲۵۳

زوج، حرام می‌شود یا نه- زوجه صغیره در حال ارتضاع، عنوان زوجیّت فعلیّه ندارد او تا دیروز عنوان زوجیّت فعلیّه داشته-

جواب: حکم مسئله، مبتنی بر اختلاف در باب مشتق هست که:

آیا کبیره دوّم، عنوان امّ الزّوجه دارد یا نه، اگر کلمه زوجه در خصوص متلبّس بالفعل حقیقت باشد، کبیره دوّم، عنوان امّ الزّوجه ندارد بلکه دارای عنوان «امّ من کانت زوجهٔ» هست و امّ من کانت زوجهٔ در شریعت، حرام نیست امّا اگر گفتیم مشتق، حقیقت در اعمّ است و بر صغیره در حال شیر خوردن از کبیره، حقیقتا عنوان زوجه، صدق می‌کند، در این صورت، زوجه کبیره دوّم هم عنوان امّ الزّوجه دارد و بر زوجش حرام می‌شود.

خلاصه: اگر مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت باشد کبیره دوّم بر زوج، حرام نیست ولی اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد، کبیره دوّم هم بر زوج، حرام است در نتیجه کبیره اوّل، کبیره دوّم و صغیره بر زوج، حرام شده‌اند.

یادآوری: همان‌طور که ملاحظه فرمودید دخول به کبیره دوّم در مسألهٔ ما دخالتی ندارد زیرا کبیره دوّم از نظر امّ الزّوجه بودن حرمت پیدا می‌کند امّا در عبارتی که مصنّف نقل کرده‌اند چنین آمده «... مع الدّخول بالکبیرتین» و ظاهرا نسخه مذکور، مربوط به

مرحوم آقای آخوند نبوده بلکه در نسخه ایشان «مع الدّخول با حدی الکبیرتین» بوده لذا بعضی از بزرگان تلامذه ایشان اشکال کرده‌اند که نباید گفت «مع الدّخول باحدی الکبیرتین» بلکه باید گفت «مع الدّخول بالکبیرة الاولی».

مصنّف فرموده‌اند: [کما یشهد به ما عن المسالک ۲۱۰] فی هذه المسألة من ابتناء

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۵۴

فعلیه کلّما کان مفهومه منتزعا من الذّات، بملاحظة اتّصافها بالصّفات الخارجة عن الذّاتیّات- کانت عرضا أو عرضیّا- کالزّوجیّة و الرقّیّة و الحرّیّة و غیرها من الاعتبارات و الإضافات، کان محل النّزاع و إن کان جامدا، و هذا بخلاف ما کان مفهومه منتزعا عن مقام الذّات و الذّاتیّات، فإنّه لا نزاع فی کونه حقیقة فی خصوص ما إذا کانت الذّات باقیة بذاتیاتها [۱].

الحکم فیها علی الخلاف فی مسألة المشتق.

ضابطه کلّی برای مشتق اصولی

[۱]- مصنّف «ره» با توجّه به تعمیم محلّ نزاع و دخول بعضی از جوامد در محلّ بحث، یک قاعده کلّی برای مشتق بیان کرده‌اند که: هر عنوانی که مفهومش از ذات، انتزاع شده باشد منتها به لحاظ اتّصاف آن ذات به صفاتی که خارج از ذاتیّات است در محلّ نزاع در بحث مشتق، داخل است خواه آن صفات خارجی، عرض باشد- ما بحذاء خارجی داشته باشد- مانند سواد و بیاض یا عرضی و از امور اعتباری باشد مانند ملکیّت، زوجیّت و رقّیّت.

امّا عناوینی که مفهومشان از ذات و ذاتیّات انتزاع شده مانند کلمه انسان و ناطق، داخل بحث و جزء مشتق اصولی نیستند، کسی توهّم نکند که کلمه انسان و ناطق مانند کلمه زوج، مشتق اصولی است زیرا آن‌ها از مقام ذات و ذاتیّات انتزاع شده‌اند اگر انسانی مرد و بعد از مدتی حالت ترابی پیدا کرد، کسی به آن خاک، انسان اطلاق نمی‌کند بلکه انسان یعنی کسی که بالفعل متلبّس به انسانیّت هست و ناطق، یعنی فردی که بالفعل متلبّس به نطق است.

خلاصه: هر مفهومی که از ذات، منتزع باشد به ملاحظه اتّصاف آن ذات به صفتی از صفات- مانند قیام و قعود- یا اضافه‌ای از اضافات- مانند ملکیّت و زوجیّت- داخل

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۵۵

ثانیها: قد عرفت أنّه لا وجه لتخصیص النّزاع ببعض المشتقّات الجاریة علی الذّوات، إلا أنه ربما یشکل بعدم إمکان جریانه فی اسم الزّمان، لأنّ الذّات فیه و هی الزّمان بنفسه ینقضی و ینصرم، فکیف یمکن أن یقع النّزاع فی أنّ الوصف الجاری علیه حقیقة فی خصوص المتلبّس بالمبدا فی الحال، أو فیما یعمّ المتلبّس به فی المضی؟ [۱].

محلّ نزاع هست به‌خلاف عناوین و مفاهیمی که از ذات و ذاتیّات انتزاع شده‌اند مانند انسان، حیوان و ناطق.

امر دوّم

[۱]- در امر اوّل برای شما مشخص شد که وجهی ندارد که نزاع در باب مشتق را به بعضی از مشتقّات- اسم فاعل- اختصاص دهیم بلکه تمام مشتقّاتی که جری بر ذات پیدا می‌کنند[۲۱۱] به ضمیمه بعضی از جوامد، داخل محلّ نزاع هستند و در پایان امر اوّل، ضابطه مشتقّ اصولی را برای شما مشخّص کردیم امّا در مورد اسم زمان- که یکی از مشتقّات اصولی هست- اشکالی شده که اینک

به توضیح آن می‌پردازیم:

اشکال: در غیر از اسم زمان از مشتقّات اصولی، ذات، مبدأ، متلبّس به مبدأ و منقضی عنه المبدأ تصوّر می‌کنیم مثلا زید یکی از ذوات است که دیروز متلبّس به ضرب بوده ولی امروز جناب زید باقی است لکن تلبّس به ضرب از او منقضی شده و چیزی که تلبّس و انقضاء، نسبت به آن ملاحظه می‌شود، عبارت است از مبدأ- یعنی ضرب- و نفس ذات، همان زید است که دیروز و امروز باقی بوده.

امّا در اسم زمان: مثلا می‌گوئیم روز عاشورا مقتل الحسین (علیه السّلام) است. روز

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۶

و یمکن حلّ الإشکال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- کما فی المقام- لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ، مع انحصاره فیه تبارک و تعالی [۱].

عاشورائی که قتل سالار شهیدان در آن اتّفاق افتاده در سال شصت و یک هجری بوده امّا بعدا که ما به روز عاشورا عنوان مقتل الحسین (علیه السّلام) می‌دهیم آن ذات- زمان- باقی نیست زیرا زمان، منقضی می‌شود همان‌طور که مبدأ، انقضاء پیدا می‌کند و اگر نفس زمان منقضی شده و ذاتی برای شما باقی نمانده، چگونه متلبّس به مبدأ و منقضی عنه المبدأ تصوّر می‌کنید به عبارت دیگر وقتی ذاتی نباشد چگونه می‌توانید بحث کنید که آن وصف، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ- فی الحال- هست یا اینکه حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است- موصوفی نداریم تا بحث کنیم که وصفش حقیقت در چیست-

خلاصه اشکال: در بحث مشتق باید ذات در حال انقضاء، باقی باشد ولی در مورد اسم زمان، ذات- زمان- منقضی می‌شود علاوه بر اینکه مبدأ منقضی می‌شود و اگر زمان منقضی شد، دیگر ذاتی نداریم تا آن را حفظ کنیم و بگوئیم آن ذات دیروز کذا بوده و امروز کذا هست لذا دخول اسم زمان در بحث مشتق، محلّ اشکال واقع شده.

[۱]- جواب: از شما می‌پذیریم که در مورد اسم زمان منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی‌شود، چون ذات- زمان- باقی نیست تا انقضی عنه المبدأ تصوّر شود امّا لازمه اشکال شما این نیست که اسم زمان را از محلّ بحث، خارج نمائیم. ممکن است اسم زمان برای اعمّ از منقضی و متلبّس، وضع شده باشد منتها نسبت به آن، منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۷

ثالثها: انّ من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزید فیها عن حریم النّزاع؛ لکونها غیر جاریة علی الذّوات، ضرورة أنّ المصادر المزید فیها کالمجردة، فی الدّلالة علی ما یتّصف به الذّوات و یقوم بها- کما لا یخفی- و إنّ الأفعال إنّما تدلّ

سؤال ما از شما این است که اگر عامّی داشته باشیم که دارای یک مصداق باشد حتما باید لفظ را برای آن مصداق وضع کنیم؟ خیر، مانعی ندارد که لفظ را برای عام، وضع نمائیم گرچه آن عام، مصادیق متعدّد نداشته باشد و شاهدش هم این است که نسبت به لفظ جلاله «اللّه» اختلافی هست که:

آیا آن لفظ علم ذات و اسم شخصی پروردگار متعال است یا اینکه معنای «اللّه» یک عنوان کلّی است یعنی الذّات المستجمع لجمیع الصّفات الکمالیّة منتها ذات مستجمع جمیع صفات کمالیّه، یک مصداق بیشتر ندارد و آن‌هم وجود مقدّس خداوند تبارک و تعالی است و نفس اختلاف مذکور، دلیل و تأییدی بر کلام ما هست لذا می‌گوئیم ممکن است مشتق برای اعم وضع شده باشد گرچه نسبت به اسم زمان، مصداق منقضی عنه المبدأ نمی‌توان تصوّر کرد.

قوله: «مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام ...».

مؤیّد دیگر: مفهوم «واجب الوجود» برای یک عنوان کلّی وضع شده امّا در خارج، بیش از یک مصداق ندارد و کسی نسبت به مفهوم واجب الوجود احتمال اسم شخصی نمی‌دهد بلکه همه می‌گویند عنوانی برای یک معنای کلّی است ولی بیش از یک مصداق هم ندارد.

تذکّر: تأیید اخیر ایشان از عجائب و اشکالش این است که کلمه «واجب الوجود» دارای «وضع» نیست یعنی واضع، آن را برای چیزی وضع ننموده بلکه «واجب» دارای یک وضع مستقل و «وجود» هم دارای وضع دیگری است و از آن دو کلمه یک معنا استفاده می‌شود لذا تأیید دوّم مصنّف، تأیید مناسبی نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۸

علی قیام المبادی بها قیام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو ترکها منها، علی اختلافها [۱].

امر سوّم

اشاره

[۱]- در امر دوّم هم اشاره کردیم که مشتقّ ادبی با مشتقّ اصولی تفاوت دارد. در ادبیّات، افعال و مصادر مزید فیها، عنوان اشتقاق دارند.

البتّه مصادر مجرّد، خودشان دارای عنوان مبدأ هستند و تمام مشتقّات- به قولی- از مصادر مجرّد گرفته شده‌اند لذا توهّم نمی‌شود که مصادر مجرد، داخل محلّ نزاع در بحث مشتق باشند امّا نسبت به مصادر مزید و افعال، جای این توهّم هست که کسی بگوید آن دو هم دارای عنوان مشتقّ اصولی هستند.

مصنّف «ره» فرموده‌اند مصادر مزید و افعال، خارج از نزاع در باب مشتق هستند زیرا ما برای مشتقّ اصولی ضابطه‌ای بیان کردیم که آن ضابطه، شامل افعال و مصادر مزید نمی‌شود و قاعده مذکور این بود که:

مشتقّ اصولی عنوانی برای ذات بود یعنی ذات، مبدأ و تلبّس ذات به مبدئی مطرح بود که از آن تلبّس، عنوانی انتزاع می‌شد که آن عنوان بر ذات، صادق بود، تطبیق بر ذات می‌کرد و به تعبیر مصنّف جری بر ذات داشت و برآن حمل می‌شد یعنی می‌توان یک قضیّه حملیه تشکیل داد و مثلا گفت «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است. امّا در افعال و مصادر، این خصوصیّت وجود ندارد چون مصادر فقط دلالت بر مبدأ دارند و کاری با ذات ندارند معنای «ضرب»، زدن است امّا ذاتی باشد و اتّصاف به ضرب داشته باشد، خیر. در معنای مبدأ اصلا ذات و تلبّس، لحاظ نشده و مبدأ با ذات مغایر است و اتّحاد با ذات پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان ضرب است و اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مجاز است بنابراین مصادر از محلّ نزاع در باب مشتق، خارج

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۹

إزاحة شبهة: قد اشتهر فی ألسنة النّحاة دلالة الفعل علی الزّمان، حتّی أخذوا الاقتران بها فی تعریفه. و هو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الأمر و لا النّهی علیه، بل علی إنشاء طلب الفعل أو التّرک، غایة الأمر نفس الإنشاء بهما فی الحال، کما هو الحال فی الإخبار بالماضی أو المستقبل أو بغیرهما[۲۱۲]، کما لا یخفی [۱].

هستند.

امّا افعال: مفادشان بیان ارتباط، بین مبدأ و ذات هست و دلالت بر اسناد فعل به فاعل می‌کنند امّا خودشان جری بر ذات پیدا نمی‌کنند، بر ذات، حمل هم نمی‌شوند و از عناوین ذات محسوب نمی‌شوند. شما ضرب را نمی‌توانید یکی از عناوین زید قرار دهید امّا ضارب و قاتل یکی از عناوین ذات هست.

خلاصه ۲۱۳]: علّت خروج افعال از بحث مشتق، این است که افعال فقط دلالت می‌کنند بر قیام مبادی به ذوات منتها نحوه قیام گاهی صدوری است- مانند ضرب و یضرب- و گاهی حلولی ۲۱۴] است مانند مرض و حسن- در فعل ماضی و مضارع یعنی در اخبار- امّا در امر و نهی، افعال دلالت می‌کنند بر طلب فعل مبادی- مانند صلّ و حجّ- یا ترک مبادی- مانند لا تسرق و لا تضرب- از ذوات یعنی متکلّم از ذوات و مخاطبین می‌خواهد که مبادی را در خارج، ایجاد و یا ترک کنند.

رفع شبهه

[۱]- مصنّف «ره» به مناسبت بحث از فعل، تحت عنوان «ازاحة شبهة» تحقیقی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۰

بل یمکن منع دلالة غیرهما من الأفعال علی الزّمان إلا بالاطلاق و الإسناد إلی الزّمانیّات، و إلا لزم القول بالمجاز و التّجرید، عند الإسناد إلی غیرها من نفس الزّمان و المجرّدات [۱].

درباره معنای فعل نموده- البتّه آن تحقیق، ارتباطی به بحث مشتق ندارد-

در السنه نحویین مشتهر است که فعل، دلالت بر زمان دارد، نه تنها فعل دلالت بر زمان دارد بلکه اقتران به یکی از ازمنه ثلاثه در حقیقت فعل، اخذ شده و نحویین، فعل را چنین تعریف کرده‌اند: «حدّ الفعل انه کلمة تدل علی معنی فی نفسه و مقترنة باحد الازمنة الثّلاثة».

سؤال: آیا بیان نحویین در تعریف فعل- اخذ زمان در آن- صحیح است یا نه؟

جواب: مصنّف فرموده‌اند اشتباه است و آن را به فعل امر و نهی، نقض نموده‌اند که:

فعل، منحصر به ماضی و مضارع نیست بلکه امر و نهی هم از مصادیق فعل هستند و هیچ‌گونه دلالتی بر زمان ندارند مثلا مفاد «اضرب» طلب ضرب است و به اصطلاح اصولی دلالت بر انشاء طلب وجود ضرب می‌کند و «لا تضرب» صیغه نهی و دلالت بر انشاء طلب ترک ضرب می‌کند و در آنها زمان اخذ نشده.

آری متکلّم و کسی که می‌گوید اضرب، «گفتار» او در زمان حال واقع شده و این مطلب غیر از آن است که زمان- زمان حال- در معنای اضرب دخالت داشته باشد.

«زید قائم» یک جمله اسمیّه است که اصلا دلالت بر زمان ندارد جمله مذکور و اخبار مزبور در زمان حال واقع شده لذا می‌گوئیم: «زمان» در فعل امر و نهی هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد.

خلاصه: اشکال مصنّف به نحویین این است که فعل امر و نهی با اینکه از افعال هستند امّا هیچ‌گونه دلالتی بر یکی از ازمنه ثلاثه ندارد.

[۱]- مصنّف «ره» دائره اشکال را توسعه داده و فرموده‌اند در فعل ماضی و مضارع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۱

که به عقیده شما- نحویین- به طور واضح، دلالت بر زمان می‌کند، مواردی را ارائه می‌دهیم که بر زمان دلالتی نداشته باشد.

۱- در مواردی که فعل ماضی را به مجرّدات، مانند خداوند متعال، نسبت می‌دهیم.
گاهی شما می‌گوئید «علم زید» در این صورت، فعل ماضی، دالّ بر زمان هست- یعنی فی الزّمان السّابق- امّا اگر گفتید «علم اللّه» در این صورت آن را چگونه معنا می‌کنید آیا درباره خداوند، مسأله زمان مطرح است یعنی «علم فی الزّمان السّابق»؟
خیر.
مجرّدات از مکان و زمان و سایر شئون مادّی، مجرّد هستند و از طرفی نمی‌توان گفت اسناد علم به خداوند متعال، مجاز است امّا اسناد علم به زید، عنوان حقیقت دارد چون بالوجدان می‌دانیم این چنین نیست.
۲- در مواردی که فعل ماضی را به نفس زمان اسناد می‌دهیم مثل اینکه بگوئیم «مضی الزّمان» شما در زبان فارسی آن را چگونه معنا می‌کنید آیا معنای جمله مذکور این است که «گذشت زمان در زمان گذشته»؟ زمان که در زمان نمی‌گذرد اگر زمان هم در زمان بگذرد، اتّحاد ظرف و مظروف لازم می‌آید و از طرفی نمی‌توان گفت اگر فعل ماضی را به زید، اسناد دهیم حقیقت است امّا اگر به زمان نسبت دهیم، مجاز است.
بی‌مناسبت نیست که به توضیح و عبارت متن کتاب بپردازیم.
قوله «بل یمکن منع دلالهٔ غیرهما من الافعال علی الزّمان الا بالاطلاق و الاسناد[۲۱۵] الی
إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۶۲
نعم لا- یبعد أن یکون لکلّ من الماضی و المضارع- بحسب المعنی- خصوصیّهٔ أخری موجبهٔ للدّلالهٔ علی وقوع النّسبهٔ، فی الزّمان الماضی فی الماضی، و فی الحال أو الاستقبال فی المضارع، فیما کان الفاعل من الزّمانیّات [۱].

الزّمانیّات».
امکان دارد که منع کنیم دلالت غیر از فعل امر و نهی- یعنی ماضی و مضارع- را بر زمان مگر در مواردی که فاعل فعل ماضی و مضارع از زمانیّات ۲۱۶] باشد.
سؤال: مقصود از کلمه اطلاق و اسناد در عبارت مصنّف چیست؟
الف: مقصود از اطلاق، همان اسناد است ولی این احتمال، بعید است.
ب: مقصود از اطلاق، این است که قرینه‌ای مطرح نباشد یعنی اگر قرینه‌ای موجود نبود و فاعل هم «زمانی» بود در این صورت، فعل دلالت بر زمان می‌کند در نتیجه از نظر معنا بین اطلاق و اسناد، تفاوت هست.
قوله «و إلا لزم القول بالمجاز و التجرید عند الاسناد الی غیرها من نفس الزمان و المجرّدات».
اگر بگوئیم افعال در همه موارد، دلالت بر زمان می‌نمایند- چه در اسناد به زمانی چه غیر زمانی- لازم می‌آید در اسناد به غیر زمانیّات- نفس زمان و مجرّدات- قائل به تجرید و مجاز شویم [و هو خلاف الوجدان .
خلاصه اشکال: با اینکه دلالت فعل ماضی و مضارع از نظر نحویین بر زمان، بسیار واضح است امّا در مواردی که آن را به مجرّدات یا نفس زمان، اسناد می‌دهیم با اشکال مذکور، مواجه هستیم.
[۱]- مصنّف «ره» برای رفع اشکال مذکور، نظریه‌ای دارند که:
إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۶۳
شما- نحویین- می‌گوئید فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته و مضارع، دلالت بر زمان حال و استقبال می‌کند[۲۱۷]. به نظر ما در هیچ‌یک از آن دو، زمان، اخذ نشده، لکن بعید نیست که خصوصیّتی ۲۱۸] در معنای فعل ماضی اخذ شده باشد که لازمه آن خصوصیّت این است که اگر فعل ماضی را به زمانی- غیر مجرّد و غیر از نفس زمان- نسبت دهند، منطبق بر زمان گذشته می‌شود امّا

اگر آن را به مجرّدات یا نفس زمان نسبت دهند زمان ماضی از آن استفاده نمی‌شود.

سؤال: آن خصوصیّت چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخونـد آن خصوصـیّت را ذکر نکرده‌اند امّا آن ویژگی عبارت است از عنوان «تحقّق ۲۱۹] و محقّق بودن» مثلا وقتی می گوئیم «ضرب زید» یا «علم زید»- یعنی فعل ماضی را به زمانیّات، نسبت می‌دهیم- در فعل ماضی، عنوان محقّق بودن ضرب و علم هست و منطبق بر زمـان گذشـته می‌شود امّـا هنگـامی که علم را به خداونـد متعـال، نسـبت می‌دهیم انطبـاق بر زمـان نـدارد و همچنین وقتی که فعل ماضـی «مضـی» را به زمان، نسبت می‌دهیم معنایش این است که «مضـی» محقّق شـده امّا نه در زمان گذشـته بنابراین:

عنـوان «تحقّق و محقّق بودن» خصوصـیّتی است که در فعـل ماضـی مـأخوذ است و نـتیجه آن خصوصـیّت به حسب موارد مختلف، متفاوت است.

و همچنین در فعل مضارع، خصوصیّت «ترقّب»[۲۲۰] اخذ شده و معنای «یضرب» این

ایضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۴

و یؤیّده ۲۲۱] أنّ المضارع یکون مشترکا معنویّا بین الحال و الاسـتقبال، و لا معنی له إلا أن یکون له خصوص معنی صحّ انطباقه علی کلّ منهما، لا أنّه یدلّ علی مفهوم زمان یعمّهما، کما أنّ الجملة الاسمیّة ک (زید ضارب) یکون لها معنی صحّ انطباقه علی کلّ واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها علی واحد منها أصلا، فکانت الجملة الفعلیّة مثلها [۱].

است که یترقّب الضّـرب منتها اگر آن را به زمانیّات نسبت دهیم معنائی پیـدا می‌کنـد که بر زمان حال و اسـتقبال، قابل انطباق اسـت زیرا وقتی می گوئیم ما به انتظار ضـرب هستیم مفهومش این است که ضرب تاکنون محقّق نشده، ممکن است الآن یا در آینده تحقّق پیدا کند.

خلاـصه: خصوصـیّت «تحقّق» و «ترقّب» در معنـای فعـل ماضـی و مضـارع، اخـذ شـده که در تمـام موارد یکسان است ولی نتیجه آن خصوصیّت به اختلاـف فاعل‌هـا متفـاوت است یعنی اگر فعل ماضـی یا مضارع را به زمانیّات، نسبت دهیم بر زمان ماضـی یا حال و اسـتقبال منطبق می‌شود بدون اینکه زمان در موضوع له آنها اخذ شده باشد و در مواردی که آنها را به مجرّدات یا نفس زمان نسبت می‌دهیم منطبق بر زمان نمی‌شوند.

[۱]- مؤیّـدی بر اینکه دلالت بر زمان در موضوع له فعل، اخـذ نشده: بین نحویین، مشـهور است که: فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است.

سؤال: مقصود نحویّین از جمله مذکور چیست؟ آیا منظورشان این است که در

ایضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۵

معنای مضارع، زمانی اخذ شده که آن زمان، اعمّ از حال و اسـتقبال است مثلا معنای جمله «یضرب زید» این است که او عمل ضرب را در غیر از زمان ماضی انجام می‌دهد و غیر از زمان ماضی، یک عنوان عامّی هست که هم شامل حال می‌شود و هم استقبال؟

مسلّما چنان مقصودی ندارند و قابل قبول هم نیست زیرا زمانی نداریم ۲۲۲] که جامع بین حال و استقبال باشد.

بلکه این کلام- ان المضارع یکون مشترکا معنویا بین الحال و الاستقبال- معنائی ندارد جز آن چیزی که ما بیان کردیم که:

در فعل مضارع، خصوصیّتی- ترقّب- وجود دارد که اگر بخواهد اجراء و عملی شود هم بر حال قابل انطباق است و هم بر استقبال و در موضوع له آن زمان حال و استقبال، اخذ نشده و عرفا همچنین است که وقتی شما می‌شنوید که «زید یسافر» با شنیدن کلمه یسافر زمـان به ذهن شـما خطور نمی‌کنـد بلکه مطلبی که به ذهن انسـان می‌آیـد این است که مسافرتی برای زیـد در پیش است که امکان

دارد بر زمان حال منطبق شود و ممکن است بر زمان استقبال، انطباق پیدا کند.

مصنّف، مؤیّد دیگری بر کلام خود بیان نموده‌اند که:

نحویین اتفاق دارند که جمله اسمیّه، وضعا دلالت بر زمان ندارد و زمان در موضوع له آن اخذ نشده.

درعین‌حال، خصوصیّتی در آن هست که قابل انطباق بر زمان ماضی و حال و استقبال می‌باشد مثلا نسبت جمله اسمیّه «زید قائم» به ازمنه ثلاثه، مساوی است و بنابراین صحیح است بگوئیم زید ضارب امس، زید ضارب الآن و زید ضارب غدا.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۶۶

و ربما يؤيّد ذلك أنّ الزّمان الماضى فى فعله، و زمان الحال أو الاستقبال فى المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون فى الماضى مستقبلا حقيقة، و فى المضارع ماضيا كذلك، و إنّما يكون ماضيا أو مستقبلا فى فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئنى زيد بعد عام، و قد ضرب قبله بأيّام، و قوله: جاء زيد فى شهر كذا، و هو يضرب فى ذلك الوقت، أو فيما بعده ممّا مضى، فتأمّل جيّدا [۱].

مصنّف فرموده‌اند: «فكانت الجملة الفعلية مثلها».

[۱]- مؤیّد دیگر بر اینکه فعل- بالوضع- دلالت بر زمان ندارد.

سؤال: مقصود از زمان ماضی، حال و استقبال که در نحو هم از آنها صحبت به میان می‌آید چیست به عبارت دیگر مقصود از زمان ماضی، گذشته نسبت به چه چیز، منظور است؟

جواب: میزان، زمان تکلّم است. فعل ماضی، نسبت به زمان تکلّم، گذشته است و همچنین در فعل مضارع، ملاک، زمان تکلم است که می‌گویند ...

بنابراین، محور در ماضی و حال و استقبال، زمان تکلّم است. بعد از بیان مقدّمه مذکور، تأییدی نسبت به اصل بحث، بیان می‌کنیم که:

امثله‌ای به شما ارائه می‌دهیم که فعل ماضی در استقبال و فعل مضارع در ماضی استعمال شده باشند.

مثال: «یجیئنی زید بعد عام و قد ضرب قبله بایام». زید بعد از یک سال، نزد من می‌آید درحالی‌که چند روز، قبل از آمدنش افرادی را مورد ضرب قرار داده است.

در مثال مذکور «ضرب» به دقت عقلیّه، حقیقتا مستقبل است زیرا نه هنوز زید آمده و نه ضربی تحقق پیدا کرده به عبارت روشن‌تر «ضرب» زید، نسبت به مجیء زید گذشته و ماضی است امّا در حقیقت، اصل تحقّق زدن بعدا انجام می‌پذیرد و مستقبل

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۶۷

ثمّ لا باس ۲۲۳] بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لأجل الاطّراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام [۱].

حقیقی است و اگر بگوئیم فعل ماضی و ضرب برای دلالت بر خصوص زمان ماضی وضع شده، لازمه‌اش این است که استعمال مذکور، مجازی باشد درحالی‌که هیچ‌کس نمی‌گوید آن استعمال، مجازی است لذا از عدم مجازیّت، کشف می‌کنیم که دلالت بر زمان گذشته در موضوع له فعل ماضی، اخذ نشده.

مثال دیگر: «جاءنی زید فی شهر کذا و هو یضرب فی ذلک الوقت او فیما بعده ...».

زید، یک ماه قبل نزد من آمد درحالی‌که او مردم را مورد ضرب قرار می‌داد. در مثال مذکور «یضرب» نسبت به مجیء زید در حال

و استقبال، استعمال شده و الّا در حقیقت در زمان ماضی استعمال شده.

خلاصه: دلالت بر زمان در موضوع له افعال، اخذ نشده و اگر مشاهده می‌کنید که فعل ماضی بر زمان گذشته و مضارع بر حال و استقبال انطباق پیدا می‌کند، به خاطر همان خصوصیّت تحقّق نسبت- در فعل ماضی- و ترقّب نسبت- در فعل مضارع- هست که به نحو مشروح بیان کردیم. قوله: «فتأمّل جیّدا»[۲۲۴].

[۱]- مصنّف «ره» در امر سوّم فرمودند: مصادر و افعال، خارج از دائره بحث مشتق

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۸

فاعلم أنّه و إن اشتهر بین الأعلام، أنّ الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره، و قد بیّناه فی الفوائد بما لا مزید علیه، إلا أنّک عرفت فیما تقدّم، عدم الفرق بینه و بین الاسم بحسب المعنی، و أنّه فیهما ما لم یلحظ فیه الاستقلال بالمفهومیّة، و لا عدم الاستقلال بها، و إنّما الفرق هو أنّه وضع لیستعمل و أرید منه معناه حالة لغیره و بما هو فی الغیر، و وضع غیره لیستعمل و أرید منه معناه بما هو هو.

و علیه یکون کلّ من الاستقلال بالمفهومیّة، و عدم الاستقلال بها، إنّما اعتبر فی جانب الاستعمال، لا فی المستعمل فیه، لیکون بینهما تفاوت بحسب المعنی، فلفظ (الابتداء) لو استعمل فی المعنی الآلی، و لفظة (من) فی المعنی الاستقلالی، لما کان مجازا و استعمالا له فی غیر ما وضع له، و إن کان بغیر ما وضع له [۱].

اصولی هستند و به دنبال آن، استطرادا تحت عنوان «ازاحة شبهة» تحقیقی را درباره دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان بیان کردند، سپس فرموده‌اند برای اینکه آن استطراد، مطرد شود بحثی هم درباره اسم و حرف می‌کنیم.

[۱]- تذکّر: مصنّف، تقریبا اصول مطالب این بخش از کتاب تا «رابعها» را در ابتداء کتاب- فی الامر الثانی- مشروحا بیان کرده‌اند و لذا ما هم به اختصار آن را توضیح می‌دهیم.

معنای حرف، بین اعلام چنین مشهور است که: «الحرف ما دلّ علی معنا فی غیره» حرف، کلمه‌ای است که دلالت کند بر معنائی که آن معنا در غیر است مانند «سرت من البصرة الی الکوفة» کلمه «من» حرف است و دلالت بر ابتداء می‌کند امّا نه ابتداء مستقل بلکه ابتدائی که در غیر و حالت و آلت برای سیر و بصره است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: استقلال معنا در اسماء[۲۲۵] و عدم استقلال معنا در حروف،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۹

جزء موضوع له نیست یعنی عنوان استقلال و عدم استقلال در معانی آنها ملاحظه نشده.

اسامی اجناس برای معانی استقلالی وضع شده امّا عنوان استقلال، جزء معنا نیست.

کلمه «الابتداء» برای ابتداء مستقل وضع شده اما عنوان استقلال- در لغت الابتداء- جزء معنا نیست لذا همه قبول دارند که وضع و موضوع له اسماء، عام است.

در حروف هم «حالة و آلة لغیره» و عدم استقلال، جزء معنا و موضوع له حروف نیست.

قبلا هم بیان کردیم که استقلال در اسماء و عدم استقلال در حروف، غرض از وضع است نه اینکه داخل موضوع له باشد «الاسم وضع لیستعمل فی نفسه» اسم و کلمه الابتداء برای ذات ابتداء و معنای ابتداء وضع شده و در حین استعمال فی نفسه استعمال می‌شود.

امّا حروف: کلمه «من» مرادف با کلمه ابتداء هست که «وضع لیستعمل فی غیره» و لحاظ «فی غیره» از کیفیّات استعمال است وقتی انسان، لفظ را اراده و آن را در معنا فانی می‌کند گاهی معنا را مستقلا ملاحظه می‌کند- در اسم- و گاهی فی غیره اراده می‌کند و چیزهائی که از ناحیه استعمال، ناشی می‌شود محال است که در موضوع له و مستعمل فیه اخذ شود زیرا مستلزم دور است لذا به

عقیده مصنّف اگر کسی اسمی را به جای حرفی یا حرفی را به جای اسمی- اسمی که با حرفی مترادف است مانند من و ابتداء، الی و انتهاء- استعمال کند استعمال لفظ در غیر موضوع له و مجاز نیست.

اگر لغت ابتداء را به جای من استعمال نمائیم- یا بالعکس ۲۲۶]- استعمال مذکور، در غیر ما وضع له نیست بلکه استعمال به غیر ما وضع له است یعنی واضع، کلمه ابتداء را وضع کرده بود لیستعمل فی نفسه شما در کیفیّت و طریقه استعمال، نظر او را رعایت نکردید

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۷۰

فالمعنی فی کلیهما فی نفسه کلّی طبیعی یصدق علی کثیرین، و مقیّدا باللحاظ الاستقلالی أو الآلی کلّی عقلی، و إن کان بملاحظهٔ أن لحاظه وجوده ذهنا کان جزئیّا ذهنیّا[۲۲۷]، فإنّ الشّیء ما لم یتشخّص لم یوجد، و إن کان بالوجود الذّهنی، فافهم و تأمّل فیما وقع فی المقام من الأعلام، من الخلط و الاشتباه، و توهّم کون الموضوع له أو المستعمل فیه فی الحروف خاصّا، بخلاف ما عداه فإنّه عام [۱].

بلکه آن را «بغیر ما وضع له» استعمال نمودید بنا بر آنچه که گفتیم مشخّص شد که:

موضوع له اسماء و حروف، هر دو عام است و از این جهت، فرقی ندارند بلکه تفاوتشان در کیفیّت استعمال است. یعنی غرض واضع، این بوده که اسم را مستقلا و بما هو هو و حرف را آلهٔ و حالهٔ لغیره استعمال نمایند.

[۱]- گفتیم قید و لحاظ آلیّت در موضوع له حروف، اخذ نشده و موضوع له حروف هم مانند اسماء، عام است لذا وقتی لحاظ آلیّت- در موضوع له حروف- و لحاظ استقلالیّت- در موضوع له اسماء- مأخوذ نبود نتیجه می‌گیریم که معنا در اسم و حرف فی نفسه- با قطع نظر از استعمال- کلّی طبیعی و قابل صدق بر کثیرین است ۲۲۸] امّا اگر همین

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۷۱

و لیت شعری إن کان قصد الآلیّهٔ فیها موجبا لکون المعنی جزئیّا، فلم لا یکون قصد الاستقلالیّهٔ فیه موجبا له؟ و هل یکون ذلک إلا لکون هذا القصد، لیس مما یعتبر فی الموضوع له، و لا المستعمل فیه بل فی الاستعمال، فلم لا یکون فیها کذلک؟ کیف، و إلا لزم أن یکون معانی المتعلّقات غیر منطبقهٔ علی الجزئیّات الخارجیّهٔ؛ لکونها علی هذا کلّیّات عقلیّهٔ، و الکلّیّ العقلیّ لا موطن له إلا الذّهن، فالسّیر و البصرهٔ و الکوفهٔ، فی (سرت من البصرهٔ إلی الکوفهٔ) لا یکاد یصدق علی السّیر و البصرهٔ و الکوفهٔ لتقیّدها[۲۲۹] بما اعتبر فیه القصد فتصیر عقلیّهٔ، فیستحیل

معنا را به لحاظ آلیّت- در حرف- و لحاظ استقلالیّت- در اسم- مقیّد کنند، کلّی عقلی ۲۳۰] می‌شود و درعین‌حال به یک اعتبار، جزئی ذهنی هم هستند و معنای وجودی ذهنی را در ابتدای کتاب در امر ثانی توضیح دادیم.

مصنّف «ره» فرموده‌اند در این مقام تأمّل و دقّت کنید و برای اعلام در این مطلب، خلط و اشتباه واقع شده و آن خلط این بود: بعضی از آنها توهّم کرده‌اند که لحاظ آلیّت در موضوع له حروف، مأخوذ است و در نتیجه موضوع له حروف، خاص است در حالی که غفلت کرده‌اند که لحاظ آلیّت از انحاء استعمال و ناشی از استعمال و ممتنع است که

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۷۲

انطباقها علی الأمور الخارجیّهٔ [۱].

دخالت در موضوع له داشته باشد و در امر ثانی در بیان معنای حرف برای شما مشخص شد که وضع و موضوع له حروف، عام

است.

[۱]- کاش برای ما معلوم می‌شد که: اگر قصد آلیّت در حرف، باعث جزئیّت معنا شده چرا قصد استقلالیّت در اسم باعث جزئیّت نمی‌شود یعنی اگر لحاظ آلیّت در حرف باعث جزئیّت معنا شده باید در اسم هم قصد استقلالیّت، سبب جزئیّت موضوع له شود و در نتیجه موضوع له هر دو خاص شود نه یکی خاص- حرف- و دیگری عام- اسم-

اگر بگوئید لحاظ استقلالیّت در موضوع له اسم، مأخوذ نیست بلکه متکلّمین در حین استعمال، معنای اسم را استقلالا اراده می‌کنند، جواب می‌دهیم که این مطلب در حرف هم جاری است یعنی موضوع له لغت الابتداء، کلی است ولی مستعملین در حین استعمال، آن را به نحو آلیّت استعمال می‌کنند و آن را برای ربط بین سیر و بصره به کار می‌برند و قبلا اشاره کردیم که انحاء و طرق استعمال معنا محال است داخل موضوع له باشد زیرا مستلزم دور است چون استعمال، بعد از وضع تحقّق پیدا می‌کند، باید وضعی باشد تا استعمال محقّق شود و ...

خلاصه: چگونه ممکن است قصد آلیّت در حروف، باعث جزئیّت معنا شود امّا قصد استقلالیّت در اسماء، سبب جزئیّت نشود؟

اگر لحاظ و قصد آلیّت در موضوع له حروف، مأخوذ باشد مستلزم این است که معانی متعلّقات حروف- مانند سیر، بصره و کوفه ۲۳۱]- بر خارجیّات، منطبق نشود و مصنّف نظیر همین اشکال را در امر ثانی و در بیان معنای حروف متذکّر شدند- فی قوله «مع أنّه یلزم ان لا یصدق علی الخارجیات ...»-

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۷۳

و بما حقّقناه ۲۳۲] یوفّق بین جزئیهٔ المعنی الحرفی بل الاسمی، و الصّدق علی الکثیرین، و إنّ الجزئیهٔ باعتبار تقیّد المعنی باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیّا أو استقلالیّا، و الکلیهٔ [کلّیته بلحاظ نفس المعنی، و منه ظهر عدم اختصاص الإشکال و الدّفع بالحرف، بل یعمّ غیره، فتأمّل فی المقام فإنّه دقیق و مزال الأقدام للأعلام، و قد سبق فی بعض الأمور بعض الکلام، و الإعادهٔ مع ذلک لما فیها من الفائدهٔ و الإفادهٔ. فافهم [۱].

رابعها[۲۳۳]: إنّ اختلاف المشتقّات فی المبادئ، و کون المبدأ فی بعضها حرفهٔ و صناعهٔ، و فی بعضها قوّهٔ و ملکهٔ، و فی بعضها فعلیّا، لا یوجب اختلافا فی دلالتها

---

[۱]- از تحقیقات ما برای شما مشخّص شد که: منافاتی ندارد که معنا فی نفسه، کلّی طبیعی و از طرفی جزئی هم باشد.

معنا در حروف، با قطع نظر از استعمال «کلّی» و قابل صدق بر کثیرین است مثلا واضع، لفظ من را برای کلّی ابتداء وضع کرده و از طرفی می‌گوئیم جزئی هم هست یعنی در حین استعمال، متکلّمین به قصد آلیت آن را استعمال می‌کنند.

و همچنین در اسماء، می‌گوئیم معنا فی نفسه کلّی است امّا در حین استعمال که قصد و لحاظ استقلالی به آنها تعلّق می‌گیرد جزئی است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۷۴

بحسب الهیئهٔ أصلا، و لا تفاوتا فی الجهةٔ المبحوث عنها، کما لا یخفی، غایهٔ الأمر إنّه یختلف التّلبّس به فی المضیّ أو الحال، فیکون التّلبّس به فعلا، لو أخذ حرفهٔ أو ملکهٔ، و لو لم یتلبّس به إلی الحال، أو انقضی عنه، و یکون ممّا مضی أو یأتی لو أخذ فعلیّا، فلا یتفاوت فیها أنحاء التّلبّسات و أنواع التّعلّقات، کما أشرنا الیه [۱].

امر چهارم

[۱]- بعضی از اعلام در بحث مشتق، تفصیلی داده‌اند که: اگر مبدأ مشتق از قبیل ملکه- مانند اجتهاد- و حرفه و صنعت- مانند خیّاطی و صیاغت- باشد، در این صورت، هیئت مشتق، برای اعمّ از متلبّس و غیر متلبّس، وضع شده یعنی در هر دو حقیقت است امّا اگر از قبیل افعال- مانند اکل، شرب و ضرب- باشد، در این صورت، اطلاق مشتق بر فرد منقضی عنه المبدأ مجاز است.

مثلا- کسی که حرفه خود را خیّاطی قرار داده اگر یک سال مسافرت کند و از شغل خود، دست بردارد باز هم حقیقتا بر او عنوان خیّاط، اطلاق می‌شود و همچنین کسی که دارای قوّه استنباط احکام هست ولی فعلا مشغول اکل و نوم هست، بر او حقیقتا عنوان مجتهد، اطلاق می‌شود با اینکه او متلبّس به لباس اجتهاد نیست. به‌خلاف کلمه «اکل» که از مبدأ آن فعلیّت اکل، اراده شده و ...

مصنّف «ره» برای ردّ تفصیل و توهّم مذکور فرموده‌اند:

اختلاف مشتقّات در مبادی- و اینکه از بعضی از مبادی، حرفه، از بعضی ملکه و از بعضی فعلیّت، اراده شده- موجب اختلاف در دلالت هیئت مشتق و باعث اختلاف در جهت بحث ۲۳۴] ما نمی‌گردد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۵

به عبارت دیگر، اختلاف مبادی از نظر معنا باعث اختلاف انحاء تلبّس می‌شود یعنی تلبّس به مبدأ در مشتقّی که از آن حرفه و شغل اراده شده با تلبّس به مبدأ در مشتقّی که از آن فعلیّت یا ملکه اراده شده متفاوت است.

بیان ذلک: کلمه «مجتهد» مشتقّی است که از مبدأ آن قوّه و ملکه اراده شده، فردی که دارای قوّه اجتهاد هست و لو بالفعل مشغول اجتهاد و استنباط نباشد- مثلا در حالت خواب باشد- متلبّس به ملکه اجتهاد هست و در حالت نوم، عنوان مجتهد حقیقتا بر او صادق است و نسبت به او زمانی تلبّس، منقضی می‌شود که مثلا بر اثر کهولت سن، حالت نسیان به او دست دهد و ملکه اجتهاد از او زائل شود که در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق عنوان مجتهد- به اعتبار سابق- بر او حقیقت است یا مجاز.

به کسی که بنا گذاشته که از طریق خیّاطی ارتزاق کند، عنوان خیّاط می‌دهند و لفظ مذکور دلالت بر حرفه و شغل می‌کند حال اگر او مدّتی به مسافرت رود و خیّاطی نکند، اطلاق «خیّاط» بر او حقیقتا صادق است یعنی او متلبّس به مبدأ هست و نسبت به او زمانی تلبّس، منقضی می‌گردد که او تغییر شغل دهد در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق عنوان «خیّاط» بر او- به اعتبار سابق- حقیقت است یا مجاز.

گاهی هم ممکن است از مبدأ یک مشتق معد بودن و آلیّت اراده شود مثلا کلمه «مفتاح» یکی از مشتقّات اصولی است، بر کلیدی که هنوز قفلی را باز نکرده، حقیقتا عنوان مفتاح اطلاق می‌شود زیرا صلاحیّت و شأنیّت فتح را دارد امّا اگر آن کلید آهنی را در کوره آهنگری ذوب کردیم بعد به صورت یک قطعه آهن درآمد، در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق مفتاح به اعتبار سابق برآن حقیقت است یا مجاز بنابراین، اختلاف تلبّسات، ضرری به جهت بحث- که آیا مشتق برای خصوص متلبّس بالمبدا وضع شده یا اعمّ از متلبّس و منقضی- وارد نمی‌کند لذا تمام مشتقّات، داخل محلّ نزاع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۶

خامسها: إنّ المراد بالحال فی عنوان المسألة، هو حال التلبّس لا حال النّطق ضرورة أنّ مثل (کان زید ضاربا أمس) أو (سیکون غدا ضاربا) حقیقة إذا کان متلبّسا بالضّرب فی الأمس، فی المثال الأوّل، و متلبسا به فی الغد فی الثّانی، فجری المشتقّ حیث کان بلحاظ حال التّلبّس، و إن مضی زمانه فی أحدهما، و لم یأت بعد فی آخر، کان حقیقة بلا خلاف [۱].

هستند زیرا اگر مبدأ مشتق ۲۳۵] برای قوّه و ملکه وضع شده باشد متلبّس فعلی دارد و آن کسی است که مثلا- ملکه اجتهاد را تحصیل کرده- فعلا- و منقضی عنه المبدأ هم دارد و آن کسی است که فرضا به خاطر نسیان، ملکه‌اش از بین رفته و عنوان من لم یتلبّس هم دارد و آن کسی است که عنوان مجتهد به اعتبار آینده بر او اطلاق شود و به‌همین‌جهت جمیع اقوال در آن جاری است-

و همچنین در سایر مبادی-

خلاصه: همان‌طور که بیان کردیم، تلبّس و انقضاء با اختلاف مبادی، متفاوت می‌شود ولی اختلاف مزبور سبب نمی‌شود که مدلول هیئت مشتق تفاوت کند و بگوئیم اگر مبدأ مشتق از قبیل قوّه، ملکه، حرفه یا صنعت باشد در این صورت، مشتق برای اعم وضع شده و نسبت به متلبّس و منقضی حقیقت است امّا اگر از مبدأ، فعلیّت اراده شود، در این صورت، اطلاق مشتق بر منقضی عنه المبدأ مجاز است و ...

امر پنجم

[۱]- ابتدای بحث مشتق هم بیان کردیم که محلّ نزاع در باب مشتق این است که:

هل المشتقّ حقیقهٔ فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی «الحال» او فی الاعم؟

و مقصود ما در امر پنجم، این است که ببینیم منظور از کلمه «حال» چیست آیا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۷۷

مقصود از کلمه حال، حال نطق- مقابل ماضی و مستقبل- می‌باشد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند مقصود از کلمه «حال»، حال نطق- زمان حال- نیست.

توضیح ذلک: «حال» دارای اطلاقاتی هست از جمله: الف: گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن حال صدور و حال تلبّس ذات به مبدأ است.

ب: گاهی هم اطلاق می‌شود و مراد از آن، حال جری، حال اطلاق و حال نسبت است- که متکلّم اتّصاف را به ذات، نسبت داده است-[۲۳۶]

إیضاح الکفایهٔ ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۲۷۷

معنای مذکور گاهی با یکدیگر متّحد و جمع می‌شوند.

مثال: ۱- «زید ضارب الآن» در مثال مذکور، هم حال نسبت و اطلاق، الآن است و هم حال صدور و تلبّس، الآن است.

۲- «کان زید ضاربا امس» در مثال مزبور، حال تلبّس، امس است و هم حال اطلاق و نسبت.

۳- «سیکون زید ضاربا غدا» در مثال اخیر، حال تلبّس، فردا می‌باشد و اطلاق هم به ملاحظه فردا است بنابراین در مثالهای مذکور، «حال تلبّس» و «حال اطلاق و نسبت» متّحد است یعنی حکم به ضاربیّت- غدا- یا ضاربیّت- امس- شده است نه اینکه حکم کرده باشند به ضاربیّت الآن به ملاحظه صدور ضرب در امس یا غد.

گاهی حال اطلاق و حال تلبّس با هم مختلف می‌شوند.

مثال: «زید ضارب»- به ملاحظه ضرب سابق یا ضرب غد-

بعد از ذکر مقدّمه مذکور، مقصود مصنّف «ره» مشخّص می‌شود که:

اگر حال اطلاق و حال نسبت متکلّم با حال صدور و تلبّس متّحد شد- مانند امثله سه‌گانه مذکور- تردیدی نیست که همه آنها حقیقت می‌باشند[۲۳۷] نه مجاز گرچه تلبّس به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۷۸

و لا ینافیه ۲۳۸] الاتّفاق علی أنّ مثل (زید ضارب غدا) مجاز، فإنّ الظّاهر أنّه فیما إذا کان الجری فی الحال، کما هو قضیّهٔ الإطلاق، و الغد إنّما یکون لبیان زمان التّلبّس، فیکون الجری و الاتّصاف فی الحال و التّلبّس فی الاستقبال و من هنا ظهر الحال فی مثل (زید

ضارب أمس) و أنّه داخل فی محلّ الخلاف و الاشکال. و لو کانت لفظة (أمس) أو (غد) قرینة علی تعیین زمان النّسبة و الجری أیضا کان المثالان حقیقة.

و بالجملة: لا- ینبغی الإشکال فی کون المشتقّ حقیقة، فیما إذا جری علی الذّات بلحاظ حال التّلبّس، و لو کان فی المضیّ أو الاستقبال، و إنّما الخلاف فی کونه حقیقة فی خصوصه، أو فیما یعمّ ما إذا جری علیها فی الحال بعد ما انقضی عنه التّلبّس، بعد الفراغ عن کونه مجازا فیما إذا جری علیها فعلا بلحاظ حال التّلبّس فی الاستقبال [۱].

مبدأ در بعضی امس و در بعضی غد است زیرا متکلّم، ضاربیّت غد یا امس را به ذات- زید- نسبت داده است.

خلاصه: مراد از لفظ «حال» در عنوان مسئله، حال تلبّس است نه حال نطق زیرا می‌بینیم در این دو مثال- کان زید ضاربا امس، سیکون زید ضاربا غدا- با اینکه زید در حال نطق، متلبّس به ضرب نیست، درعین‌حال همه، اتّفاق دارند که آن دو مثال، حقیقت است نه مجاز درحالی‌که اگر مراد از لفظ «حال» حال نطق باشد، نباید اتّفاقی بر حقیقت بودن آن دو مثال باشد بلکه باید مثال اوّل در دائره خلاف و نزاع و مثال دوّم قطعا مجاز باشد.

[۱]- اشکال: شما- مرحوم آقای آخوند- در ابتدای بحث مشتق در تحریر محل نزاع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۹

فرمودید: «... بعد الاتّفاق علی کونه [ای المشتق مجازا فیما یتلبّس به [ای المبدأ] فی الاستقبال» یعنی چنانچه ذاتی- زید- در آینده می‌خواهد تلبّس به مبدئی مانند ضرب، پیدا کند ولی ما به لحاظ اینکه او مثلا فردا اشتغال به ضرب پیدا می‌کند، الآن عنوان ضارب را بر او منطبق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب غدا» بلا اشکال، استعمال آن مشتق، مجاز است نه حقیقت.

مثال دیگر: اگر به کسی که امروز وارد حوزه علمیّه شده تا تحصیل کند، عنوان مجتهد را اطلاق نمائیم به اعتبار اینکه او سی سال دیگر ملکه اجتهاد را کسب می‌کند، قطعا استعمال مشتق در آن فرد، مجاز است نه حقیقت.

امّا شما در بحث فعلی و در امر پنجم فرمودید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا»، اطلاق ضارب بر زید، حقیقت است.

خلاصه: ابتدای بحث مشتق فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «زید ضارب غدا» قطعا[۲۳۹] مجاز است ولی اکنون فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا» قطعا[۲۴۰] حقیقت است و بین دو کلام شما منافات هست.

جواب: کلام فعلی ما با اتّفاق علماء که «زید ضارب غدا» مجاز است منافاتی ندارد زیرا جمله «زید ضارب غدا» که اتّفاق بر مجازیّت آن شده از قبیل امثله قسم دوّم ما هست که «حال نسبت با حال تلبّس» مختلف است و حکم به ضاربیّت الآن شده به ملاحظه اتّصاف و تلبّس در غد به‌خلاف جمله «سیکون زید ضاربا غدا» که (حال تلبّس) و (حال نسبت) متّحد است.

و از اینجا معلوم شد که در جمله «زید ضارب امس» هم اگر اطلاق و نسبت، الآن

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۰

و یؤیّد ذلک اتّفاق أهل العربیّة علی عدم دلالة الاسم علی الزّمان، و منه الصّفات الجاریة علی الذّوات [۱].

باشد به ملاحظه تلبّس در امس پس در حقیقت بودن آن، اتّفاق نیست بلکه محلّ نزاع هست.

نتیجه: پاسخ سؤالی را که در اوّل امر پنجم مطرح کردیم برای شما مشخص شد که:

مقصود از کلمه «حال» «حال تلبّس و حال صدور» است نه حال نطق.

جمع‌بندی: در جمله «زید ضارب امس» دو نحو، اسناد متصوّر است.

الف: الآن حکم به ضاربیّت امس کنیم، در این صورت بلا شبهه حقیقت [۲۴۱] است.

ب: الآن حکم به ضاربیّت نمائیم به ملاحظه صدور ضرب در امس، این مورد، محل نزاع و بحث است.

و همچنین در مثال «زید ضارب غدا» دو نحو، اسناد، متصوّر است.

الف: الآن حکم به ضاربیّت غد کنیم در این صورت، حقیقت است.

ب: الآن حکم به ضاربیّت نمائیم به ملاحظه ضاربیّت در غد، در این صورت بالاتفاق مجاز است.

[۱]- مصنّف «ره» مؤیّدی ۲۴۲] اقامه نموده‌اند که مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق، حال تلبّس است نه حال نطق:

اهل عربیّت، اتّفاق کرده‌اند که اسم دلالتی بر زمان ندارد و می‌دانید که مشتقاتی که بر ذوات، حمل می‌شوند مانند اسم فاعل و مفعول از اقسام اسم هستند.

اگر مراد از کلمه «حال» در عنوان نزاع، حال نطق باشد نه حال تلبّس لازمه‌اش این

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۱

و لا ینافیه اشتراط العمل فی بعضها بکونه بمعنی الحال، أو الاستقبال؛ ضرورة أنّ المراد الدلالة علی أحدهما بقرینة، کیف لا؟ و قد اتّفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال [۱].

است که مشتق- ضارب- دلالت بر زمان حال نماید درحالی‌که این، خلاف اتّفاق اهل عربیّت است و آنها معتقدند که اسم دلالتی بر زمان ندارد.

[۱]- اشکال: اتّفاق اهل عربیّت- بر عدم دلالت اسم بر زمان- با کلام نحویین منافات دارد زیرا در علم نحو خوانده‌ایم که بعضی از صفات مانند اسم فاعل و مفعول عمل فعل خود را انجام می‌دهند مشروط بر اینکه دلالت بر زمان حال یا استقبال کنند[۲۴۳] و چنانچه دلالت بر زمان ماضی نمایند لا یعمل عمل الفعل.

وجه منافات: ظاهر کلام نحویین، این است که بعضی از مشتقّات مانند اسم فاعل و مفعول دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد درحالی‌که اهل عربیّت، اتّفاق بر عدم دلالت اسم بر زمان دارند.

جواب: اهل عربیّت، اتّفاق نموده‌اند که اسم «بالوضع» دلالتی بر زمان ندارد نه اینکه «مطلقا» دلالتی بر زمان ندارد و لو بالقرینه. بنابراین مانعی ندارد که قرینه‌ای قائم شود بر دلالت اسم فاعل بر زمان- مجازا- لذا می‌گوئیم اسم فاعل و مفعول با قرینه، دلالت بر زمان حال یا استقبال می‌کند و یعمل عمل الفعل و اتفاق اهل عربیّت، منافاتی با این‌گونه دلالت ندارد. مصنّف در عبارت مذکور فرموده‌اند «... کیف لا و قد اتّفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال»[۲۴۴].

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۲

لا یقال: یمکن أن یکون المراد بالحال فی العنوان زمانه، کما هو الظّاهر منه عند إطلاقه، و ادّعی أنّه الظّاهر فی المشتقّات، إمّا لدعوی الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرینة الحکمة [۱].

---

[۱]- اشکال: ممکن است که مراد از کلمه «حال» در محلّ نزاع، زمان نطق و زمان حال- که در مقابل ماضی و مستقبل اطلاق می‌شود- باشد نه حال تلبّس و دو دلیل- دو وجه- بر ادّعای مذکور داریم:

۱- لفظ «حال» عند الاطلاق، ظهور در زمان حال و زمان نطق دارد نه حال تلبّس.

۲- تمام مشتقّات- مانند اسم فاعل و مفعول- «ظهور» در زمان حال دارند.

سؤال: منشأ ظهور مذکور چیست؟

الف: تبادر[۲۴۵]: مشتق، عند الاطلاق منصرف به زمان حال است یعنی وقتی می‌گوئیم «زید اکل» یا «زید ضارب» به ذهن انسان،

انسباق پیدا می‌کند که الآن زید، خورنده یا زننده است.

ب: مقدّمات حکمت: اگر مراد متکلّم از مشتق غیر از زمان حال بود، لازم بود که آن را بیان کند و چون بیان ننموده پس مرادش از مشتق، زمان حال بوده- اطلاق منطبق بر زمان حال می‌شود- زیرا اگر متکلّم بخواهد، بیان کند که «زید ضارب غدا یا امس» باید کلمه امس یا غد را ذکر کند امّا در جمله «زید ضارب الآن» نیازی به قید «الآن» نیست و صرف اطلاق کلام، منطبق بر زمان حال می‌شود لذا می‌گوئیم زمان حال نیازی به بیان زائد ندارد به خلاف ماضی و استقبال که محتاج به بیان زائد است بنابراین، مقدّمات حکمت، اطلاق را ثابت می‌کند و اطلاق، منطبق بر فردی می‌شود که نیاز به بیان زائد ندارد- یعنی زمان حال-

لأنّا نقول: هذا الانسباق، و إن کان مما لا ینکر، إلا أنّهم فی هذا العنوان بصدد تعیین ما وضع له المشتق، لا تعیین ما یراد بالقرینة منه [۱].

سادسها: إنّه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعوّل علیه عند الشّک، و أصالة عدم ملاحظة الخصوصیّة، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له [۲].

---

[۱]- جواب: ظهور مشتق در زمان حال، قابل انکار نیست لکن کلام علماء و اصولیّون در این مقام، بیان «مراد» از مشتق نیست بلکه مقصودشان بیان «موضوع له» مشتق است به عبارت دیگر، تبادر اطلاقی یا مقدّمات حکمت، مراد از مشتق را بیان می‌کند یعنی مشخّص می‌کند که مقصود متکلّم از کلمه «ضارب» در جمله «زید ضارب» چیست آیا زید در زمان حال، ضارب است یا استقبال و اصولیّون در محلّ بحث- هل المشتق حقیقة فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی الحال ام فی الاعم- در صدد بیان موضوع له مشتق هستند و مقدّمات حکمت یا تبادر اطلاقی مراد از مشتق را عند التّخاطب معلوم می‌کنند نه موضوع له آن را.

خلاصه: به وسیله تبادر اطلاقی یا مقدّمات حکمت، مراد متکلّم معلوم می‌شود نه موضوع له لفظ ضارب و امثال آن.

امر ششم

[۲]- محلّ نزاع در بحث مشتق این بود که «هل المشتق حقیقة فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی الحال ام فی الاعم»؟

مقصود ما در امر ششم، این است که: اگر نتوانستیم از طریق دلیل- مانند تبادر، صحّت سلب و ...- یکی از دو طرف نزاع را ثابت کنیم و برای ما مشخّص نشد که آیا مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ، حقیقت است یا در اعم از متلبّس و منقضی، در این

صورت آیا در مسأله اصولی- بحث مشتق- اصل لفظی یا قاعده‌ای داریم که با آن یکی از دو طرف محلّ نزاع را ثابت کنیم یا نه و برفرض که اصل یا قاعده‌ای نداشتیم، مقتضای اصل عملی ۲۴۶] در «فروع فقهیّه» چیست؟

توضیح ذلک: دو اصل یا قاعده در محلّ بحث، ذکر شده، باید ببینیم آن دو مقبول است یا مردود.

الف: اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت: گفته‌اند می‌دانیم که واضع، هیئت مشتق را برای متلبّس به مبدأ وضع کرده لکن شک داریم که آیا خصوصیّتی برای حال تلبّس، قائل شد و خصوص حال تلبّس- در حال نسبت- را در موضوع له مشتق ملاحظه کرد یا نه، لذا مقتضای اصل مذکور، این است که واضع، خصوصیّتی برای حال تلبّس، لحاظ ننموده و نتیجه اصل عدم ملاحظه خصوصیّت، این است که مشتق برای اعم وضع شده باشد.

اشکال: «اوّلا» اصل مذکور با اصالت عدم ملاحظه عموم، معارض است زیرا در مسأله مشتق، امر، بین دو طرف، دائر است، نمی‌دانیم آیا واضع، ملاحظه خصوص- متلبّس بالمبدا فی حال النّسبة- را نموده یا عموم- اعم از متلبّس و منقضی- را لحاظ کرده است چون

در حال وضع بالاخره یکی از دو طرف را ملاحظه نموده و شما که اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت را جاری می‌کنید، کسی که مخالف شما هست، اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می‌نماید و در نتیجه، دو اصل مذکور، تعارض و تساقط می‌کنند.

بیان مذکور به توضیحی نیاز دارد که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۸۵

اشکال: عموم و خصوص با یکدیگر تعارضی ندارند، خصوص، مطلبی زائد بر عموم است «حیوان ناطق» مطلبی زائد بر حیوان است اگر شما شک نمائید، شکتان راجع به ملاحظه خصوصیّت و عدم ملاحظه خصوصیّت است و الا اصل عموم که عبارت از حیوانیّت است بلا اشکال لحاظ شده لذا فقط اصلی که جاری می‌شود عبارت از اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت است و معارضی هم ندارد- نمی‌توانید اصالت عدم ملاحظه عموم را معارض قرار دهید- شما می‌دانید که عموم، رعایت شده ولی نمی‌دانید خصوص، لحاظ شده است یا نه.

جواب: «عموم» در ما نحن فیه مانند «عموم» درباره حیوان و ناطق نیست این عموم، خودش لحاظ شده چون یقین داریم که مشتق، نسبت به زمان مستقبل، مجاز است- یک مورد خاص، مسلّما داخل بحث نیست- لذا امر، دائر بین این است که آیا معنائی را که واضع در نظر گرفته- که مسلّما زمان استقبال از آن خارج است- یک معنائی است که فقط منطبق بر متلبّس می‌شود یا اینکه بر متلبّس و منقضی انطباق پیدا می‌کند و اگر شما اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت را جاری کنید ما هم اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می‌نمائیم لذا ما نحن فیه را نمی‌توان به «حیوان ناطق» قیاس کرد و گفت عمومش مسلّم لکن خصوصش مورد تردید است، نه، در محلّ بحث هر دو طرف محل تردید است.

ثانیا: تعیین کنید که اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت چه نوع اصلی است و چه دلیلی بر اعتبارش دارید.

آیا اصل مذکور، مانند اصالت الحقیقت و اصالت عدم القرینهٔ، یک اصل عقلائی است و یا اینکه یک اصل شرعی است و از طریق دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- باید استفاده شود؟

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۸۶

خلاصه: اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت هل هو اصل عقلائی ام شرعی؟

اگر بگوئید اصل مذکور یکی از اصول عقلائی است به شما پاسخ می‌دهیم که:

عقلاء در «تعیین موضوع له» و در مواردی که موضوع له لفظی مردّد بین خاص و عام باشد، اصلی بنام اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت ندارند شما هم می‌توانید به عقلاء مراجعه کنید و بگوئید موضوع له لفظی برای ما مشخّص نیست- که آیا خاص است یا عام- وظیفه ما چیست آنها اصلی به نام عدم ملاحظه خصوصیّت به شما ارائه نمی‌دهند.

آری اگر موضوع له یک لفظ، مشخّص باشد امّا شما در مراد متکلّم، شک داشته باشید در این صورت می‌توانید به اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت- اصالت العموم- تمسّک کنید. مثلا مولا گفته «اکرم العلماء» می‌دانیم که کلمه «العلماء» جمع و دارای الف و لام هست و دلالت بر عموم می‌کند لکن تردید داریم که آیا مراد متکلّم از «العلماء» گروه خاصّی از علماء بوده یا نه در این صورت، برای تعیین مراد مولا، اصالت عدم خصوصیّت- اصالت العموم- جاری نموده و می‌گوئیم مقصود او تمام علماء هست ولی در باب مشتق، بحث ما در تعیین «مراد متکلّم» نیست بلکه در تشخیص و تعیین «موضوع له» هیئت مشتق، نزاع داریم و در چنین بحثی عقلاء، اصلی به نام اصالت عدم خصوصیّت ندارند.

و چنانچه بگوئید مقصود از اصل مذکور، یک اصل شرعی است یعنی همان‌طور که در سایر موارد به وسیله لا- تنقض الیقین بالشّک، استصحاب، جاری می‌کنیم در محلّ بحث هم «لا تنقض» دلیل بر استصحاب هست و جریان استصحاب چنین است که:

واضع، قبل از آنکه بر کرسی وضع قرار گیرد و هیئت مشتق را وضع کند، بلا اشکال، لحاظ خصوصیّت نکرده بود وقتی در مقام

وضع برآمد و خواست هیئت مشتق را وضع کند تردید می‌کنیم که آیا لحاظ خصوصیّت نمود یا نه، در نتیجه، استصحاب

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۸۷

و أمّا ترجیح الاشتراک المعنویّ علی الحقیقة و المجاز. إذا دار الأمر بینهما لأجل الغلبة، فممنوع؛ لمنع الغلبة أولا، و منع نهوض حجّة علی التّرجیح بها ثانیا [۱].

عدم لحاظ خصوصیّت را جاری نموده و می‌گوئیم مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ وضع نشده بلکه برای اعم، وضع شده در این صورت، پاسخ ما به شما این است که:

در محلّ بحث، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مجرای استصحاب، جائی است که یا خود مستصحب، حکم شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب یا حرمت- یا اگر نفس مستصحب، حکم شرعی نیست، موضوع ۲۴۷] حکم شرعی باشد یعنی خودش دارای یک اثر شرعی باشد و در محلّ بحث، عدم ملاحظه خصوصیّت، دارای اثر شرعی نیست.

هیچ آیه و روایتی اثری را بر عدم ملاحظه خصوصیّت بار ننموده لذا استصحاب عدم ملاحظه خصوصیّت، در محل بحث جاری نمی‌شود.

[۱]- ب: گفته‌اند در بحث مشتق، امر، دائر است بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد یک اشتراک معنوی ۲۴۸] بین متلبّس و منقضی، تحقّق دارد و چنانچه مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت باشد در نتیجه، نسبت به منقضی، مجاز می‌شود پس امر، دائر بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» است و ترجیح در جانب اشتراک معنوی هست زیرا اشتراک معنوی نسبت به «حقیقت و مجاز» غلبه دارد پس می‌گوئیم مشتق در اعم، حقیقت است.

اشکال: نه صغرای قضیّه را قبول نداریم و نه کبرای آن را یعنی:

اوّلا نمی‌پذیریم که غلبه با اشتراک معنوی باشد شما ملاحظه کنید نوع استعمالات،

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۸۸

و أمّا الأصل العملی ۲۴۹] فیختلف فی الموارد، فأصالة البراءة فی مثل (أکرم کلّ عالم ۲۵۰]) یقتضی عدم وجوب إکرام ما انقضی عنه المبدأ قبل الإیجاب، کما أنّ قضیّة الاستصحاب وجوبه لو کان الإیجاب قبل الانقضاء [۱].

مجازی است و چه‌بسا مجاز، بیش از حقیقت باشد چگونه می‌توانید بگوئید در دوران امر، بین اشتراک معنوی و «حقیقت و مجاز» به خاطر «غلبه» اشتراک معنوی ترجیح دارد هیچ‌گونه غلبه‌ای وجود ندارد.

ثانیا برفرض که غلبه با اشتراک معنوی باشد، آن غلبه چه اثری دارد شما می‌گوئید «الظّنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب» ما هم می‌گوئیم «الظّنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب» اما حجّیّت مظنّه از کجا ثابت شده، نفس مظنّه، دلیل بر حجّیّت لازم دارد و اصل اوّلی در باب ظنون، عدم حجّیت است.

خلاصه: نمی‌توان با قاعده اخیر، ثابت کرد که مشتق در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت است.

جمع‌بندی: در بحث مشتق- بحث اصولی- نتوانستیم با دو اصل یا دو قاعده مذکور در مورد شک در موضوع له هیئت مشتق، مشکلی را حل نمائیم.

[۱]- در مسأله اصولی- در تعیین موضوع له مشتق- با قاعده یا اصل عملی نتوانستیم

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۸۹

موضوع له هیئت مشتق را تعیین کنیم. حال اگر در یک مسأله فقهیّه و فرعیّه، مردّد شدیم و ندانستیم آیا مشتق در خصوص متلبّس،

حقیقت است یا در اعمّ از متلبّس و منقضی وظیفه ما چیست؟

همیشه در مسائل فقهی و فرعی در پایان امر و نبودن دلیل اجتهادی اصول عملیّه، وظیفه ما را مشخّص می‌کند، در بحث مشتق به حسب موارد به اصول عملیّه مختلفی رجوع می‌کنیم گاهی به اصل برائت، تمسّک می‌نمائیم و نتیجه‌اش این است که:

جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبّس، منطبق می‌شود- مشتق در خصوص متلبّس حقیقت است نه در اعم-

سؤال: در چه مواردی اصل برائت جاری می‌کنید؟

جواب: مثلاـ مولاـ با جمله «اکرم کلّ عالم» وجوب اکرام هر عالمی را صادر نموده کلمه «عالم» مشتق است و ما نمی‌دانیم عالم بر کسی اطلاق می‌شود که در همان حال، تلبّس به مبدأ علمی داشته باشد یا اینکه اگر کسی فرضا دو روز قبل هم عالم بوده ولی الآن به‌سبب عروض نسیان، علمش را از دست داده، باز هم اکنون عنوان عالم بر او تطبیق می‌کند و در نتیجه، تردید داریم که: آیا خطاب مذکور، دلالت بر وجوب اکرام زید که تا دیروز عالم بوده- و فعلا علمش زائل شده- می‌نماید یا نه؟

وظیفه ما چیست؟

در این فرض می‌توان به اصالت البراءة تمسّک نمود زیرا می‌دانیم عمرو، بکر و خالد که از علماء فعلی هستند، وجوب اکرام دارند امّا نسبت به زید که در حال صدور «اکرم کلّ عالم» علمش را از دست داده، و قبلا متلبّس به علم بوده، تردید داریم که آیا وجوب اکرام دارد یا نه چون در مسأله اصولی- بحث مشتق- برای ما مشخّص نشد که مشتق، حقیقت در اعم است یا نه.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۰

آری اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، زید، وجوب اکرام دارد ولی چون در مسأله اصولی، این مطلب مشخّص نشد، لذا مردّد هستیم که آیا زید، وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، اصالة البراءة جاری نموده و می‌گوئیم: زیدی که در حال صدور خطاب، تلبّس به مبدأ علمی نداشت، الآن هم به مقتضای اصل برائت، وجوب اکرام ندارد و نتیجه جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبّس، منطبق می‌شود.

فرع دیگر: فرض کنید که زید در حال صدور خطاب- اکرم کلّ عالم- عالم بود و شما به ترتیب، مشغول اکرام علماء شدید لکن فردا که نوبت به اکرام زید رسید او به علّت نسیان، علمش را از دست داد و دیگر متلبّس به علم نبود در این صورت وظیفه چیست؟

در فرع مذکور، استصحاب وجوب اکرام زید، جاری می‌شود زیرا: هنگام صدور خطاب، وجوب اکرام، شامل زید شد- چون متلبّس به مبدأ علمی بود- امّا بعدا که به سبب نسیان، علمش زائل شده و منقضی عنه المبدأ گشته، ما تردید می‌کنیم که آیا او وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، استصحاب وجوب جاری می‌شود[۲۵۱] و حکم می‌نماید زیدی که انقضی عنه المبدأ، اکنون وجوب اکرام دارد.

در فرض مذکور، نتیجه جریان اصل عملی با قول به اعم تطبیق می‌کند.

اشکال: زید در حال صدور خطاب، دارای عنوان عالمیّت بود بعدا به‌سبب نسیان، علمش را از دست داد- انقضی عنه المبدأ- لذا چون احتمال می‌دهیم که مشتق در اعم حقیقت باشد، پس محتمل است که عنوان عالمیّت زید، محفوظ باشد و به‌همین‌جهت عالمیّت زید را استصحاب می‌نمائیم و در نتیجه می‌گوئیم او وجوب اکرام دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۱

فإذا عرفت ما تلونا علیک، فاعلم أنّ الأقوال فی المسألة و إن کثرت، إلّا أنّها حدثت بین المتأخّرین بعد ما کانت ذات قولین بین المتقدمین لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادیه فی المعنی، أو بتفاوت ما یعتریه من الأحوال، و قد مرّت الإشارة إلی أنّه لا یوجب التّفاوت فیما نحن بصدده، و یأتی له مزید بیان فی أثناء الاستدلال علی ما هو المختار، و هو اعتبار التّلبس فی الحال [۲۵۲]، و فاقا لمتأخّری الأصحاب و الأشاعرة، و خلافا لمتقدّمیهم و المعتزلة، و یدلّ علیه تبادر خصوص المتلبّس بالمبدا فی الحال، و صحّة

السّلب مطلقا عمّا انقضی عنه، کالمتلبّس به فی الاستقبال [۱].

جواب: استصحاب در اموری که از نظر معنا و مفهوم، مردّد باشد جاری نمی‌شود.

مثال: مسأله‌ای بین فقهاء شیعه و اهل سنّت هست که: آیا پایان نهار به غروب شمس است یا به زوال حمره مشرقیّه، فرضا غروب شمس تحقّق پیدا کرده و ما شک داریم که آیا عنوان نهار از بین رفته یا نه؟ در این صورت نمی‌توان بقاء نهار را استصحاب نمود زیرا در مواردی که مفهوم و موضوع له لفظ، مردّد باشد نمی‌توان به استصحاب، تمسّک نمود لذا مصنّف در محلّ بحث، استصحاب عالمیّت جاری ننمودند بلکه وجوب اکرام را استصحاب نمودند.

تذکّر: کلام ما تاکنون در مقدّمات بحث مشتق بود اکنون به نقل اقوال می‌پردازیم و ...

[۱]- بین متقدّمین در نزاع باب مشتق دو قول بوده:

الف: مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ، وضع شده- استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در غیر آن مجاز است-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۲

ب: مشتق برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده- استعمالش در متلبّس و منقضی حقیقت است-

امّا بین متأخّرین، اقوال زیادی حادث شده است- شش قول ۲۵۳]- و منشأ اقوال مختلف، چند چیز است:

۱- از اموری که منشأ اقوال مختلف شده این است که بعضی خیال کرده‌اند اگر از مبدأ مشتق ملکه، قوّه یا صنعت اراده شود در این صورت، مشتق در اعم «حقیقت» است امّا چنانچه از مبدأ مشتق، فعلیّت اراده شود، مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در غیر آن، مجاز است که در امر رابع، امثله و توضیحات لازم را بیان کردیم.

۲- عروض حالات مختلف بر مشتق: مثلا گاهی مشتق، محکوم علیه واقع می‌شود- الضّارب زید- و گاهی محکوم به- زید ضارب- بعضی گفته‌اند اگر مشتق، محکوم به واقع شود در این صورت در متلبّس، حقیقت است یعنی به کسی حقیقتا ضارب اطلاق می‌شود که متلبّس به ضرب باشد امّا اگر مشتق محکوم علیه واقع شود مانند «الضّارب زید» در این صورت، مشتق در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت است یعنی اگر زید دیروز متلبّس به ضرب بوده امروز هم می‌توان حقیقتا بر او عنوان ضارب را اطلاق نمود.

تذکّر: نزاع ما در بحث مشتق این است که: آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ وضع شده یا برای اعمّ از متلبّس و منقضی و اختلاف مبادی از نظر معنا و عروض حالات گوناگون بر مشتق، تأثیری در نزاع و مقصود ما در بحث مشتق نمی‌گذارد.

مختار مصنّف «ره»: مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به منقضی عنه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۳

المبدأ مجاز است و الدّلیل علی ذلک:

۱- تبادر: وقتی جمله «زید ضارب»[۲۵۴] را می‌شنویم متبادر به ذهن ما خصوص زیدی- و ذاتی- است که در حال نسبت و اطلاق، متلبّس به مبدأ ضرب باشد- نه اعمّ از متلبّس و منقضی-

۲- صحّت سلب: سلب مشتق از منقضی عنه المبدأ مطلقا[۲۵۵] صحیح است مثلا زید، یک ساعت قبل، ایستاده بود می گفتیم «زید قائم» اکنون مبدأ- قیام- نسبت به او منقضی شده و نشسته است در این حال صحیح است بگوئیم «زید لیس بقائم بل قاعد» یا فردی متلبّس به مبدأ علم بود ولی بر اثر عروض نسیان علمش زائل شد اکنون صحیح است بگوئیم «زید لیس بعالم» و همین که لفظ «بماله من المعنی» از یک معنا سلب شد کشف می کنیم که آن معنا نه معنای حقیقی لفظ است و نه فردی از افراد معنای حقیقی زیرا در نظر عرف در صحّت سلب، فرقی میان «من لم یتلبّس بعد و من انقضی عنه المبدأ» نیست و همان‌طور که در من یتلبّس مجاز است در من انقضی عنه المبدأ هم مجاز است.

خلاصه: به وسیله تبادر ثابت کردیم که مشتق برای خصوص متلبّس، وضع شده و با صحّت سلب ثابت نمودیم که استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ، مجاز است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۴

و ذلک لوضوح أنّ مثل: القائم و الضّارب و العالم، و ما یرادفها من سائر اللغات، لا یصدق علی من لم یکن متلبّسا بالمبادئ، و إن کان متلبّسا بها قبل الجری و الانتساب، و یصحّ سلبها عنه، کیف؟ و ما یضادّها بحسب ما ارتکز من معناها فی الأذهان یصدق علیه، ضرورة صدق القاعد علیه فی حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقیام، مع وضوح التّضاد بین القاعد و القائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنی، کما لا یخفی [۱].

و قد یقرّر هذا وجها[۲۵۶] علی حدة، و یقال: لا ریب فی مضادّة الصّفات المتقابلة

---

[۱]- تقریب و سرّ صحّت سلب از منقضی عنه المبدأ این است که: مشتقّات به حسب معانی، اضدادی دارند که در یک موضوع جمع نمی‌شوند.

بر ذوات- مانند زید- درحالی‌که مبدأ از آنها منقضی شده باشد، اضداد آن مبادی صدق می‌کند مثلا بر زیدی که دیروز قائم بود و الآن قائم [۲۵۷] نیست، «یصدق انّه قاعد»- به ملاحظه تلبّس فعلی او به قعود- و دو لفظ قیام و قعود به حسب معنای ارتکازی، متضاد هستند و با هم تصادق نمی‌نمایند پس وقتی که بر زید «قاعد» صادق آمد و «قائم» صدق ننماید بلکه منفی و مسلوب باشد پس به همین ملاحظه که میان آن دو لفظ تضاد هست و متضادّین، تصادق نمی‌نمایند لابد باید «قائم» از کسی که «قاعد» است سلب شود و صحّت سلب، علامت مجاز است و این است سرّ اینکه از «من»

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۵

المأخوذة من المبادئ المتضادّة، علی ما ارتکز لها من المعانی، فلو کان المشتقّ حقیقة فی الأعمّ، لما کان بینها مضادّة بل مخالفة، لتصادقها فیما انقضی عنه المبدأ و تلبّس بالمبدا الآخر [۱].

انقضی» و «من لم یتلبّس» سلب، صحیح است به‌خلاف متلبّس فعلی که بر او در این حال «ضد» صدق نمی‌کند و نمی‌توان گفت او «قاعد» است لذا مشتق، نسبت به خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به «من لم یتلبّس» و «من انقضی عنه المبدأ» مجاز است.

[۱]- ۳: ارتکاز تضاد- بین قائم و قاعد-: همان‌طور که بین مبادی و مصادر دو صفت و دو مشتق مذکور، تضادّ حقیقی و واقعی هست، بین اوصاف و عناوین اشتقاقی آنها هم از نظر ارتکاز عرفی، تضاد[۲۵۸] هست و این مسئله با مراجعه به عرف و ارتکاز عرفی کاملا مشخّص می‌شود لذا از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ، حقیقت است. اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد و بر منقضی عنه المبدأ هم حقیقتا صادق باشد، چرا بین ابیض و اسود، تضاد هست باید حقیقتا بر یک جسم در زمان واحد هم عنوان ابیض، صادق باشد- به‌لحاظ اینکه یک ساعت قبل متّصف به بیاض بود- و هم- حقیقتا- عنوان اسود برآن منطبق شود- به‌لحاظ اینکه الآن اتّصاف به سواد دارد- و همچنین در قائم و قاعد. لذا می‌گوئیم اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد «لا یکون بینهما- اسود و ابیض، قائم و قاعد- تضاد» بلکه امکان اجتماع حقیقی و واقعی دارند و چون‌که مرتکز عرفی، این است که بین آنها تضاد است کشف می‌کنیم که مشتق در اعم، حقیقت نیست و یک جسم نمی‌تواند در آن واحد حقیقتا اسود و ابیض باشد و اگر بخواهد عنوان ابیض بر او منطبق شود باید مجاز باشد و چیزی که حقیقتا بر او اطلاق

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۶

و لا یرد علی هذا التّقریر ما أورده بعض الأجلّة[۲۵۹] من المعاصرین، من عدم التّضاد علی القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من

ارتکازه بینها، کما فی مبادئها [۱].

می‌شود عنوان اسود است به‌لحاظ اینکه تلبّس به سواد دارد.

خلاصه دلیل سوّم: بین «قائم و قاعد» و «اسود و ابیض» از نظر ارتکاز عرفی، تضاد هست و از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

[۱]- اشکال: بعضی از بزرگان- صاحب بدایع ۲۶۰]- گمان کرده‌اند که: استدلال مذکور- دلیل سوّم- مصادره است به این بیان که: تضادّ میان قائم و قاعد- یا اسود و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۷

إن قلت: لعلّ ارتکازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط[۲۶۱] [۱].

ابیض- بنا بر وضع مشتق برای «من تلبّس بالفعل» است امّا بنا بر وضع مشتق «للاعم» میان آنها تضادّی نیست پس تضاد، مبنی بر این قول است نه اینکه شاهد و دلیل این قول باشد.

جواب: تضادّ بین قائم و قاعد مبنی بر قولی دون قول دیگر نیست بلکه تضاد مذکور، یک امر ارتکازی، قطعی و وجدانی هست که همه بر آن اتّفاق دارند و ...

[۱]- خلاصه دلیل سوّم، این بود که: بین «قائم و قاعد» از نظر ارتکاز عرفی، تضاد هست و از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

اشکال: ممکن است بین دو مطلب مذکور، جمع نمائیم که هم بین «قائم و قاعد» تضاد باشد و هم مشتق در اعم، حقیقت باشد.

بیان ذلک: مشتق را از نظر موضوع له در اعم، حقیقت می‌دانیم مثلاً- می‌گوئیم واضع، هیئت فاعل را برای اعمّ از متلبّس و منقضی وضع کرده.

سؤال: علّت تضاد بین «قائم و قاعد» چیست؟

جواب: امکان دارد که تضادّ مذکور، مربوط به «وضع» آن دو نباشد بلکه مربوط به «انصراف»- انسباق- باشد یعنی درعین‌حال که هیئت فاعل برای مطلق، وضع شده ۲۶۲] امّا به خصوص متلبّس، «انصراف» دارد و تضادّ بین قائم و قاعد، مربوط به انصراف و انسباق است نه مربوط به وضع.

به عبارت دیگر: اگر «قائم و قاعد» را به لحاظ وضع- معنای حقیقی- ملاحظه کنیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۸

قلت: لا یکاد یکون لذلک، لکثرة استعمال المشتقّ فی موارد الانقضاء، لو لم یکن بأکثر [۱].

هیچ‌گونه تضادّی ندارند امّا کلمه «قائم» یک معنای انصرافی دارد و آن متلبّس به قیام فی الحال است و همچنین معنای انصرافی کلمه «قاعد» عبارت است از متلبّس به قعود فی الحال و دو معنای انصرافی مذکور با یکدیگر متضادّند و تضادّی ۲۶۳] که در مرتکز عرفی هست مربوط به معنای انصرافی است نه مربوط به معنای حقیقی- معنای وضعی-

نتیجه گفتار ما این است که هم بین «قائم و قاعد» تضاد هست و هم شما نمی‌توانید بگوئید مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

[۱]- جواب: انصراف به سبب و منشأ نیاز دارد و بی‌جهت، مطلق به بعضی از افراد انصراف پیدا نمی‌کند و در منشأ انصراف، نظراتی هست.

مثلا مولا فرموده: «اعتق رقبة» چون رقبه مؤمنه، نسبت به رقبه کافره، کامل‌تر است، «اکملیّت» موجب انصراف نمی‌شود.

یا فرضا اگر افراد رقبه مؤمنه، بیش از کافره باشد، کثرت وجود و تکثّر افراد، سبب انصراف نمی‌شود.

گاهی منشأ انصراف، کثرت استعمال است، اگر مطلق، کثیرا ما در بعضی از افرادش استعمال گردد و برای مطلق از کثرت استعمال، یک حالت ثانوی بوجود آید به‌نحوی که وقتی انسان، مطلق را بشنود، همان افراد به ذهنش انسباق پیدا کند، در این صورت، کثرت استعمال، منشأ انصراف و مورد پذیرش است و الا اکملیّت فرد یا کثرت وجود و امثال آنها منشأ انصراف نیست.

مصنّف به مستشکل، پاسخ می‌دهند: شما که می‌گوئید قائم و قاعد انصراف به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۹

إن قلت: علی هذا یلزم أن یکون فی الغالب ۲۶۴] أو الأغلب ۲۶۵] مجازا، و هذا بعید، [و] ربما لا یلائمه حکمة الوضع.

لا یقال: کیف؟ و قد قیل: بأنّ أکثر المحاورات مجازات. فإن ذلک لو سلّم، فإنّما هو لأجل تعدّد المعانی المجازیة بالنسبة إلی المعنی الحقیقی الواحد. نعم ربما یتّفق ذلک بالنّسبة إلی معنی مجازی، لکثرة الحاجة إلی التّعبیر عنه، لکن أین هذا ممّا إذا کان دائما کذلک؟ فافهم ۲۶۶] [۱].

متلبّس بالمبدا- فی الحال- دارند، لابد باید انصراف را از راه کثرت استعمال تصویر کنید. باید بگوئید مشتق کثیرا ما در متلبّس بالمبدا استعمال می‌شود اگر چنین بیانی داشته باشید به شما جواب می‌دهیم که:

مشتق، نسبت به مورد انقضاء هم کثرت استعمال دارد بلکه استعمالش در مورد انقضاء، بیش از متلبّس است و اگر اکثریّت را هم نپذیرید، این‌چنین نیست که تنها کثرت استعمال، مربوط به متلبّس باشد تا اینکه شما ادّعای انصراف و انسباق نمائید بلکه در مورد انقضاء هم کثرت استعمال، تحقّق دارد.

[۱]- اشکال: بیان و کلام مصنّف «ره»- کثرت استعمال مشتق یا اکثریّت استعمال مشتق در مورد انقضاء- سبب ایراد دیگری شد که: شما- مصنّف- از طرفی مشتق را در خصوص متلبّس، حقیقت می‌دانید و از طرفی می‌گوئید مشتق در مورد انقضاء، کثرت استعمال دارد و استعمال مشتق را هم در مورد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۰

انقضاء، مجاز می‌دانید یعنی نتیجه کلام شما این است که: کثیری از استعمالات مشتق، مجازی است- چون در مورد انقضاء کثرت استعمال دارد- و از طرفی هم مشتق را در مورد انقضاء، مجاز می‌دانید پس لازمه کلام شما این است که:

کثیری از موارد استعمال مشتق مجاز باشد و «هذا بعید» و این مطلب با حکمت وضع سازش ندارد زیرا:

واضع، مشتق- و سایر الفاظ- را وضع نموده تا مانع استعمالات محتاج به قرینه شود امّا شما ادّعا می‌کنید که کثیری از موارد استعمال مشتق و یا اکثر موارد آن، مجاز است بلکه مناسب بود که واضع، مشتق را برای اعم، وضع کند تا استعمالات مجازی محتاج به قرینه نباشند.

قبل از بیان جواب اشکال مذکور، ایراد دیگری را همراه با جوابش بیان می‌کنیم.

قوله: «لا یقال کیف و قد قیل بان اکثر المحاورات مجازات».

مستشکل، ایرادی بر خود، وارد و آن را رد می‌نماید که: اشکال نکنید که در علم معانی و بیان خوانده‌ایم که اکثر محاورات عرب، مجاز و استعمالات حقیقی در برابر استعمالات مجازی، کم است و نوع محاورات به خاطر اینکه لطایفی در آنها رعایت شود، مجاز است.

قوله: «فانّ ذلک لو سلّم فانّما هو لاجل تعدّد المعانی المجازیّة ... فافهم».

اگر اشکال مذکور را داشته باشید، جواب می‌دهیم که:

اوّلا قبول نداریم که نوع محاورات، مجاز باشد و این مطلب جزء مسلمیّات نیست.

و برفرض که بپذیریم نوع محاورات، مجازی است، محلّ بحث ما با آن موارد، تفاوت دارد و فرقش این است که:

در سایر موارد- غیر از محلّ بحث- یک معنای مجازی، تکثّر ندارد، بلکه معانی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۰۱

مجازیّه‌ای هست که علاقه بعضی از آنها مشابهت، بعضی سبب و مسبّب، بعضی حالّ و محل و امثال آنها است یعنی در الفاظ مختلف، معانی مجازیّه مختلف تحقّق دارد نه در یک لفظ و یک صفت و با یک علاقه.

و اگر یک لفظ را ملاک قرار دهید، معانی مجازیّه آن، متنوّع است یعنی گاهی به علاقه مشابهت و گاهی به علاقه سبب و مسبّب و ... هست.

آری گاهی یک لفظ به‌سبب نیاز شدید کثیرا ما در یک معنای مجازی استعمال می‌شود مانند کلمه اسد که بسیاری از اوقات در معنای مجازی، استعمال می‌شود امّا استعمال لفظ اسد در معنای مجازی با محلّ بحث ما تفاوت دارد.

در بحث مشتق، یک لفظ- هیئت فاعل، هیئت مفعول و ...- داریم که در معنای مجازی به عنوان منقضی عنه المبدأ استعمال می‌شود و علاقه آن‌هم «ما کان» هست.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث با یک لفظ، یک هیئت، یک معنا و یک علاقه، روبرو هستیم و چگونه می‌شود که استعمال آن لفظ در معنای مجازی، کثرت داشته باشد و چگونه می‌شود استعمالش در عرض معنای حقیقی و یا بیش از معنای حقیقی باشد لذا مستشکل می‌گوید:

شما- مصنّف- مانع انصراف شده و ادّعا کردید کثیرا مشتق در مورد انقضاء، استعمال می‌شود و استعمال در منقضی را هم مجاز می‌دانید، نتیجه بیان شما این است که:

مشتق، کثیرا در معنای مجازی استعمال می‌شود بنابراین چه نیازی بود که واضع، هیئت مشتق را برای خصوص متلبّس وضع کند، چیزی که پنجاه یا شصت درصد از استعمالش مجازی و مجاز هم محتاج به قرینه هست، مناسب بود که واضع از ابتداء، لفظ مشتق را برای اعم وضع کند تا نیازی به قرینه نباشد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۰۲

قلت: مضافا إلی أنّ مجرّد الاستبعاد غیر ضائر بالمراد، بعد مساعدهٔ الوجوه المتقدّمهٔ علیه، إنّ ذلک ۲۶۷] إنما یلزم لو لم یکن استعماله فیما انقضی بلحاظ حال التّلبّس، مع أنّه بمکان من الإمکان، فیراد من جاء الضّارب أو الشّارب- و قد انقضی عنه الضّرب و الشّرب- جاء الذی کان ضاربا و شاربا قبل مجیئه حال التّلبّس بالمبدا، لا حینه ۲۶۸] بعد الانقضاء، کی یکون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ۲۶۹]، و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرّد تلبّسه قبل مجیئه، ضرورهٔ أنّه لو کان للأعمّ لصحّ استعماله بلحاظ کلا الحالین [۱].

---

[۱]- جواب: الف: مصنّف «ره» فرموده‌اند شما- مستشکل- ادّعای «بعد» نموده و گفتید «هذا بعید» ما سه دلیل اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است با یک جمله «هذا بعید» از «وجوه متقدّمه» صرف نظر نمی‌کنیم و مجرّد استبعاد، ضرری به ادلّه ما وارد نمی‌کند.

تذکّر: اگر مقصود از «وجوه متقدّمه» همان سه دلیل قبلی است در این صورت، به ایشان- مصنّف- اشکال می‌کنیم که وجه سوّم- ارتکاز تضاد- هنوز تمام نشده و فعلا درباره آن بحث می‌کنیم که ببینیم تمام است یا نه بلکه باید مقصود ایشان از وجوه متقدّمه، همان تبادر و صحّت سلب باشد.

ب: پاسخ دوّم مصنّف را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم که:

متکلّمی خبری را به این صورت بیان نموده «جاء الضّارب»[۲۷۰]، مجیء زید، یک

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۳

روز، قبل واقع شده، تلبّس ضارب به ضرب، دو روز قبل بوده لکن مخبر چنین گفته «جاء الضّارب».

عبارت مذکور، یک جمله است امّا آن را به دو نحو ممکن است معنا کرد که طبق یک معنا استعمالش مجاز و طبق معنای دیگر با اینکه «ضارب» در مورد منقضی استعمال شده امّا حقیقت است:

الف: آیا متکلّم در صدد بیان این مطلب بوده که: زیدی که در حال مجیء، عنوان ضارب داشت به منزل ما آمد یعنی بر زید در یک لحظه، عنوان «جائی» و عنوان «ضارب»- به لحاظ اینکه دو روز قبل، متّصف به ضرب بوده- منطبق می‌باشد.

اگر جمله مزبور را چنین معنا کنیم استعمال مشتق در منقضی و مجاز است زیرا ضرب، دو روز قبل، واقع شده و عنوان ضارب را در حال مجیء بر او منطبق کرده‌ایم یعنی «جاء الذی هو ضارب فی حال مجیئه».

ب: اگر جمله مذکور را به این نحو، معنا کنیم «جاءنی الذی کان ضاربا قبل مجیئه» یعنی عنوان ضارب را به لحاظ یک روز قبل از مجیء بر او تطبیق کنیم- به لحاظ حالی که تلبّس به ضرب داشته- در این صورت، استعمال مشتق در مورد انقضاء هست امّا عنوان مجازیّت ندارد و از نظر بحث ما، او متلبّس به مبدأ فی الحال است زیرا مقصود از «حال»، حال «نطق و تکلّم» یا حال مجیء که در عبارت مذکور، ذکر شده نیست بلکه مقصود آن حالی است که نسبت و جری، تحقّق پیدا کرده و حال جری و انتساب، همان حال تلبّس به ضرب است.

خلاصه: جمله «جاء الضارب» و «جاء الشّارب» را به دو نحو می‌توان معنا کرد که در یک صورت، استعمال «ضارب» مجازی و در حالت دیگر، حقیقی است.

آری کسی که مشتق را در اعم، حقیقت می‌داند، انگیزه‌ای ندارد که جمله مذکور را

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۴

و بالجملة: کثرة الاستعمال فی حال الانقضاء یمنع عن دعوی انسباق خصوص حال التّلبّس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنی و قابلیّة کونه حقیقة فی الموارد- و لو بالانطباق- لا وجه لملاحظة حالة أخری، کما لا یخفی، بخلاف ما إذا لم یکن له العموم، فإن استعماله- حینئذ- مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن کان ممکنا إلا أنّه لما کان بلحاظ حال التّلبّس علی نحو الحقیقة بمکان من الإمکان، فلا وجه لاستعماله و جریه علی الذّات مجازا و بالعنایة و ملاحظة العلاقة، و هذا غیر

به دو نحو معنا کند بلکه او در همان هنگام مجیء هم عنوان «ضارب» را حقیقتا بر زید منطبق می‌کند ولی ما که مشتق را در خصوص متلبّس، حقیقت و در منقضی، مجاز می‌دانیم چه داعی داریم که جمله مزبور را بر معنای «مجازی» حمل کنیم. وقتی امر، دائر بین حقیقت و مجاز است و می‌توان معنای حقیقی لفظ را اراده کرد، وجهی ندارد که کلام را بر معنای مجازی، حمل نمائیم.

البتّه گاهی چاره‌ای نیست جز اینکه کلام را بر معنای مجازی حمل نمود مانند جمله «رأیت اسدا یرمی» امّا در دوران امر، بین حقیقت و مجاز با امکان اراده معنای حقیقی انگیزه‌ای نداریم که آن را بر معنای مجازی حمل کنیم.

بنا بر آنچه گفتیم اگر جمله «جاء الضّارب» را به نحو مذکور، معنا کنیم دارای دو عنوان هست هم کثرت استعمال در مورد انقضاء دارد و درعین‌حال استعمالش هم حقیقی است نه مجازی زیرا قبلا بیان کردیم که جمله «زید ضارب غدا» حقیقت است و جمله «جاءنی الذی کان ضاربا قبل مجیئه» هم حقیقت است زیرا استعمال «ضارب» به لحاظ همان حال تلبّس و اتّصاف به ضرب است پس منافاتی ندارد که:

هم کثرت استعمال در مورد انقضاء ادّعا کنیم و هم مستلزم مجاز نباشد به اعتبار این که جمله «جاء الضّارب» که دارای دو احتمال هست، به صورت مذکور، معنا کنیم.

نتیجه: دلیل سوّم- ارتکاز تضاد- تمام است و اشکالی بر آن وارد نمی‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۰۵

استعمال اللفظ فیما لا یصحّ استعماله فیه حقیقهٔ، کما لا یخفی، فافهم [۱].

---

[۱]- عمده کلام مصنّف در عبارت مذکور، مربوط به ایراد مستشکل هست.

مستشکل گفت «امکان دارد که تضادّ بین قائم و قاعد- و امثال آن دو- مربوط به وضعشان نباشد بلکه مربوط به انصراف- انسباق- باشد یعنی در عین حال که هیئت فاعل- و امثال آن- برای اعم از منقضی و متلبّس وضع شده لکن به خصوص متلبّس انصراف دارد» لذا مصنّف تقریبا همان جواب را با عبارات دیگر تکرار می‌کنند که:

کثرت استعمال مشتق در حال انقضاء، مانع ادّعای مستشکل می‌شود زیرا او گفت مشتق، منصرف به خصوص حال تلبّس است و تضادّ بین «قائم و قاعد» را از طریق انصراف، تصویر و تصحیح نمود نه از راه «وضع و موضوع له» ولی ما ثابت کردیم که کثرت استعمال در مورد انقضاء هم هست و آن کثرت استعمال، عنوان مجازیّت هم ندارد.

قوله: «اذ مع [۲۷۱] عموم المعنی و قابلیّهٔ کونه حقیقهٔ فی المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظهٔ حالهٔ اخری کما لا یخفی».

زیرا اگر بگوئیم مشتق در اعم حقیقت است و قابل این باشد که بگوئیم مقصود از «جاء الضّارب» همان ضارب حال المجیء است و لو به این نحو که معنای عام منطبق بر فرد شود[۲۷۲] و مستلزم مجاز نباشد، دیگر انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم مقصود از «جاء

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۰۶

الضّارب» «جاء الذی کان ضاربا» هست.

قوله «بخلاف ما اذا لم یکن له العموم ... و ملاحظهٔ العلاقهٔ».

به‌خلاف ما که برای مشتق، عمومیّتی قائل نیستیم و آن را در خصوص متلبّس، حقیقت می‌دانیم و چاره‌ای نداریم جز اینکه آن را توجیه نموده. و بگوئیم مقصود از جمله «جاء الضّارب»، «جاء الضّارب حال المجیء» است و استعمال مذکور، مجازی می‌باشد ولی استعمال مجازی که غلط نیست منتها همان‌طور که مشروحا بیان کردیم اینجا نکته‌ای است و آن عبارت است از اینکه: وقتی می‌توانیم جمله را به نحوی معنا کنیم که نیاز به قرینه و علاقه نداشته باشد- به نحو حقیقت باشد- وجهی ندارد و انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم استعمالش مجاز و محتاج قرینه است بلکه می‌گوئیم مقصود از جمله جاء الضّارب، «جاء الذی کان ضاربا» هست و امتیاز معنای مذکور، این است که حقیقت است و معنای حقیقی بر معنای مجازی ترجیح دارد.

آری گاهی چاره‌ای نداریم که جمله را بر معنای مجازی، حمل نمائیم مثلا جمله «رأیت اسدا یرمی» را نمی‌توان توجیه نمود که استعمال اسد در معنای حقیقی باشد به خلاف محلّ بحث و جمله «جاء الضّارب» که امکان دارد آن را بر معنای حقیقی تطبیق کنیم لذا داعی نداریم که بگوئیم استعمال «ضارب» مجازی است.

قوله «فافهم»[۲۷۳]. اشاره به این است: دوران امر، بین حقیقت و مجاز که اصالت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۰۷

ثم إنّه ربما أورد علی الاستدلال بصحّهٔ السّلب، بما حاصله: إنّه إن أرید بصحّهٔ السّلب صحته مطلقا، فغیر سدید، و إن أرید مقیدا، فغیر مفید؛ لأنّ علامهٔ المجاز هی صحّهٔ السّلب المطلق [۱].

الحقیقهٔ تقدّم دارد، مربوط به جائی است که مراد متکلّم، مشکوک باشد امّا در موردی که مراد متکلّم واضح است، حقیقت، تقدّمی بر مجاز ندارد.

[۱]- تذکر: سه دلیل یا سه وجه- تبادر، صحّت سلب و ارتکاز تضاد بین قائم و قاعد- اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

اشکال: نسبت به دلیل دوّم- صحّت سلب ۲۷۴]- ایرادی شده که: اگر مقصودتان از صحّت سلب، سلب مطلق باشد، قضیّه سالبه شما کذب است- غیر سدید- و چنانچه قضیّه سالبه، مقیّد باشد «فغیر مفید».

توضیح ذلک: زید، دیروز، متلبّس به ضرب بوده، امروز می‌گویند «زید لیس بضارب»[۲۷۵] اگر به نحو اطلاق بگویند زید لیس بضارب، قضیّه مذکور، کذب است به عبارت دیگر، دیروز، زید، متلبّس به ضرب بوده و امروز انقضی عنه الضّرب، لذا اگر به نحو اطلاق بگویند «زید لیس بضارب» قضیّه مذکور، صحیح نیست بلکه کذب است امّا اگر بخواهید قضیّه سالبه را مقیّد نمائید مثلا بگوئید «زید لیس بضارب الآن» در این صورت، قضیّه شما صادق است امّا «غیر مفید» چون امروز، زید، عنوان ضاربیّت ندارد بلکه ضاربیّت او به خاطر ضرب دیروز بوده و در نتیجه اگر امروز زید، عنوان ضاربیّت نداشت- چون ضربی از او صادر نشده- این مطلب، دلیل برآن نیست که به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۰۸

و فیه: إنّه ان أرید بالتّقیید، تقیید المسلوب الذی یکون سلبه أعمّ من سلب المطلق- کما هو واضح- فصحّهٔ سلبه و إن لم تکن علامهٔ علی کون المطلق مجازا فیه، إلا أن تقییده ممنوع ۲۷۶]، و إن أرید تقیید السّلب، فغیر ضائر بکونها علامهٔ، ضرورهٔ صدق المطلق علی أفراده علی کلّ حال، مع إمکان منع تقییده أیضا، بأن یلحظ حال الانقضاء فی طرف الذّات الجاری علیها المشتقّ، فیصحّ سلبه مطلقا[۲۷۷]

سبب ضرب، دیروز، عنوان ضاربیّت نداشته باشد.

اگر مقیّدی را از یک مورد، سلب کردیم، مفهومش این نیست که مطلق هم سلب شده باشد اگر بگوئید «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» معنایش این نیست که اصل حیوانیّت را هم ندارد و به اصطلاح عملی سلب مقیّد، اعمّ از سلب مطلق است ممکن است مقیّد، سلب شود امّا عنوان مطلق، باقی باشد و در جمله «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» منافاتی ندارد که آن موجود، فاقد اصل عنوان حیوانیّت باشد و یا اینکه دارای عنوان «حیوان» باشد ولی وصف ناطقیّت را نداشته باشد.

در محلّ بحث هم که می‌گوئید زید لیس بضارب بضرب فعلی- و صحّت سلب را علامت مجاز می‌دانید و می‌گوئید استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ مجاز است- منافاتی ندارد که عنوان «ضارب» به خاطر ضرب دیروز بر زید، صادق باشد- زیرا او دیروز متلبّس به ضرب بوده- و امروز هم عنوان ضاربیّت پیدا کند.

خلاصه اشکال: اگر قضیه سالبه، مطلق باشد، اصل صحّت قضیّه را قبول نداریم و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۰۹

بلحاظ هذا الحال ۲۷۸]، کما لا یصح سلبه بلحاظ حال التّلبّس، فتدبّر جدّا [۱].

کذب است و چنانچه قضیّه سالبه، مقیّد باشد، فائده‌ای برای شما ندارد زیرا قضیّه سالبه مقیّده، دلیل بر مجازیّت نیست بلکه صحّت سلب مطلق، دلیل بر مجازیّت است.

[۱]- جواب: ما قضیّه سالبه مقیّده برای شما تصویر می‌نمائیم که درعین‌حال علامت مجاز هم باشد یعنی استعمال مشتق در منقضی

مجاز و در متلبّس، حقیقت باشد.

تذکّر: بیان مطلب را به ترتیبی که مصنّف در متن آورده‌اند، رعایت نمی‌کنیم.

یادآوری: در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» موضوع، حرف سلب و محمول- مسلوب- داریم.

سؤال: در قضیّه سالبه مذکور «قید» مربوط به موضوع یا مسلوب و یا حرف سلب است؟

امکان دارد مربوط به موضوع، مسلوب یا حرف سلب باشد لذا باید درباره هریک از صور مذکور، بحث نمود تا ببینیم می‌توان قضیّه سالبه، تصوّر نمود و درعین‌حال، قضیّه مذکور، دلیل بر مجازیّت هم باشد. یعنی صحّت سلب مطلق تصویر نمائیم و از آن، عنوان مجازیّت مشتق را نسبت به منقضی استفاده کنیم یا نه.

الف: قوله: «مع امکان منع تقییده [ای تقیید السّلب ایضا بان یلحظ حال الانقضاء فی طرف «الذّات» الجاری علیها المشتق ...».

در قضیّه سالبه، ممکن است قید را در ناحیه موضوع، اخذ نمائیم و بگوئیم معنای جمله «زید لیس بضارب» این است که «زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب».

آیا قضیّه سالبه مذکور که قید- انقضی عنه الضّرب- را در ناحیه موضوع آن، اخذ کردیم دلالت بر مجازیّت نمی‌کند؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۰

اگر گفتیم زیدی که ضرب از او منقضی شده، ضارب نیست، آن قضیّه، صحیح و دال بر مجازیّت است زیرا اگر مشتق- ضارب- در اعم، حقیقت باشد در این صورت «زید المنقضی عنه الضرب» هم «کان ضاربا».

به عبارت دیگر، قضیّه سالبه درعین‌حال که مقیّد است دلالت بر مجازیّت هم می‌کند چون قائل به اعم نمی‌تواند بگوید «زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب» زیرا نزد قائل به اعم، زیدی که ضرب از او منقضی شده حقیقتا عنوان ضاربیّت دارد لذا ایراد شما- که گفتید اگر قضیّه سالبه، مقیّده باشد «غیر مفید» و اثبات مجازیّت نمی‌کند- وارد نیست. بنابراین ما قضیّه سالبه، تصویر نمودیم و از آن نتیجه گرفتیم، استعمال ضارب در منقضی عنه المبدأ مجاز است نه حقیقت.

ب: قوله «و ان ارید تقیید السّلب فغیر ضائر بکونها علامة ...».

در قضیّه سالبه «زید لیس بضارب» قید را مربوط به حرف سلب می‌دانیم و حرف سلب را از اطلاق خارج می‌نمائیم یعنی زید و ضارب، مطلق است امّا حرف سلب قضیّه، مقید است به این ترتیب: «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» یعنی برای زید، عدم ضاربیّت در حال انقضاء، متحقّق است.

شما مشاهده نمودید که ما قضیّه سالبه مقیّده، تصویر نمودیم که هم صحّت سلب، صحیح و هم دلیل بر مجازیّت مشتق در منقضی است زیرا:

اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، نمی‌توان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» چون بنا بر قول به اعم، حال انقضاء با حال تلبّس، تفاوتی ندارد و مشتق نسبت به هر دو حقیقت است.

پس با توجّه به قضیّه سالبه مقیّده، نتیجه می‌گیریم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است- صحّت سلب علامت مجاز است-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۱

به عبارت دیگر، شما- مستشکل- که می‌گوئید مشتق در اعم، حقیقت است، باید زید در هر حال ۲۷۹]، عنوان ضاربیّت داشته باشد و نباید بتوان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» بنابراین ما که توانستیم در یک حال، عنوان ضاربیّت را از زید، سلب نمائیم، همین مطلب، دلیل بر عدم اعمیّت هست.

ج: قوله «... انه ان ارید بالتّقیید تقیید المسلوب الذی یکون ...».

ممکن است بگوئید قید، مربوط به مسلوب- محمول- است، در این صورت، حق با شما- مستشکل- است زیرا همان‌طور که بیان

کردیم اگر مسلوب- ضارب- مقیّد شد، سلب مقیّد، دلیل بر سلب مطلق نیست مثلا چنانچه بگوئیم «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» مفهومش این نیست که اصل حیوانیّت در آن تحقّق ندارد و همچنین اگر بگوئیم «زید لیس بضارب الآن» مفهومش این نیست که او به ضرب دیروز هم ضارب نبوده، لکن جواب ما به شما این است که:

الزامی نداریم قید را مربوط به مسلوب بدانیم تا دچار اشکال شویم.

خلاصه: مصنّف به نحو کلّی پذیرفتند که اگر قید، مربوط به مسلوب باشد حق با مستشکل است امّا اضافه فرمودند که لزومی ندارد قید را مربوط به مسلوب بدانیم بلکه می‌توان قید را مربوط به موضوع یا حرف سلب دانست به‌نحوی که بیان کردیم.

تذکّر: مرحوم مشکینی هم در بحث اخیر در حاشیه کتاب، بیانی دارند که به توضیح آن می‌پردازیم:

مسلوب- ضارب- مانند موضوع و حرف سلب- لیس- نیست زیرا کلمه ضارب، دارای هیئت و مادّه‌ای هست که هریک از آن دو معنائی دارند. شما تعیین کنید که اگر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۲

قید، مربوط به مسلوب است، آیا به هیئت آن ارتباط دارد یا به مادّه آن.

به عبارت دیگر، شما که قضیّه سالبه، تشکیل می‌دهید قید را در جانب هیئت- ضارب- اخذ می‌کنید یا مربوط به مادّه- ضرب- می‌دانید؟- نتیجه آن دو مختلف است-

۱- گاهی می‌گوئیم «زید لیس بضارب الآن» یعنی اکنون که از زید، ضرب، منقضی شده، او ضاربیّت ندارد- قید الآن، مربوط به هیئت ضارب است- در این صورت با این که مسلوب، مقیّد است، درعین‌حال، دلالت بر مجازیّت مشتق، نسبت به منقضی می‌کند زیرا اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد می‌توان گفت «زید ضارب الآن» و لو بضرب قبلی، یعنی ضرب دیروز، سبب می‌شود که اکنون عنوان ضاربیّت بر او صادق باشد.

خلاصه: اگر در قضیّه سالبه، قید را مربوط به هیئت مسلوب و ضارب بدانیم، در این صورت، قضیّه سالبه با اینکه مقیّد است، امّا دلالت بر مدّعای ما می‌کند مانند فرض الف و ب.

۲- اگر قید را مربوط به مادّه ضارب دانستیم در این فرض، صورت قضیّه چنین است «زید لیس بضارب بالضّرب الفعلی» یعنی زید به ضرب فعلی، ضارب نیست و این مطلب، منافاتی ندارد که زید به ضرب دیروز، ضارب باشد.

فقط ایراد متشکل در این صورت- که قید، مربوط به ماده ضارب باشد- وارد است زیرا او می‌گفت با توجه به جمله «زید لیس بضارب بضرب فعلی» منافاتی ندارد که زید به‌سبب ضرب دیروز، عنوان ضاربیّت داشته باشد که این فرض را به نحو مشروح در بیان ایراد متشکل، توضیح دادیم.

جمع‌بندی: چهار صورت برای قضیّه سالبه مقیّده، تصویر نمودیم در سه صورت، ایراد مستشکل، وارد نبود و در یک صورت- که قید، مربوط به مادّه ضارب باشد- اشکال او وارد بود لکن مصنّف فرمودند الزامی نداریم آن قید را مربوط به مسلوب بدانیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۳

ثمّ لا یخفی أنّه لا یتفاوت فی صحّة السّلب عما انقضى عنه المبدأ، بین کون المشتقّ لازما و کونه متعدّیا[۲۸۰]، لصحّة سلب الضّارب عمّن یکون فعلا- غیر متلبّس بالضّرب، و کان متلبّسا به سابقا، و أمّا إطلاقه علیه فی الحال، فان کان بلحاظ حال التّلبّس، فلا إشکال کما عرفت، و إن کان بلحاظ الحال، فهو و إن کان صحیحا إلا أنّه لا دلالة على کونه بنحو الحقیقة، لکون الاستعمال أعمّ منها کما لا یخفى [۱].

بلکه می‌گوئیم قید مزبور یا مربوط به موضوع است یا حرف سلب.

یادآوری: تبادر و صحّت سلب از امور برهانی نیستند وقتی هریک از طرفین ادّعای تبادر یا صحّت سلب می‌کنند باید به وجدان مراجعه نمود تا مشخّص شود که حق با کدامیک از آنها هست.

قوله: «فتدبر». شاید اشاره به این است که اگر قید، مربوط به هیئت مسلوب باشد باز هم نتیجه آن به نفع ما هست ولی چنانچه به مادّه مسلوب، ارتباط داشته باشد در این صورت، حق با مستشکل است لکن الزامی نداریم که قید را مربوط به مادّه مسلوب بدانیم.

[۱]- مصنّف «ره» با دلیل دوّم- صحّت سلب- پاسخ کسانی را که در بحث مشتق، تفصیلاتی قائل شده‌اند، می‌دهند از جمله:

الف: به صاحب فصول، نسبت داده‌اند که: اگر مبدأ مشتق از مصادر لازم باشد- مانند قیام و قعود- در این صورت، استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در منقضی عنه المبدأ مجاز است امّا اگر مبدأ و مصدر مشتق، متعدّی باشد- مانند ضرب و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۴

کما لا یتفاوت فی صحّة السّلب عنه، بین تلبّسه بضدّ المبدأ و عدم تلبّسه، لما عرفت من وضوح صحّته مع عدم التّلبّس- أیضا- و إن کان معه أوضح، و ممّا ذکرنا ظهر حال کثیر من التّفاصیل، فلا نطیل بذکرها علی التفصیل [۱].

قتل- در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است.

پاسخ مصنّف این است که: در مشتقاتی که از مصدرهای لازم، اخذ شده‌اند، نظر ما با شما تفاوتی ندارد و امّا نسبت به مشتقّاتی که از مصادر متعدّی اشتقاق، پیدا کرده‌اند با دلیل دوّم یعنی صحّت سلب، پاسخ شما را بیان می‌کنیم که:

زیدی که ضرب از او منقضی شده، در حال انقضاء، ضارب نیست- زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب- قضیّه مذکور، منافاتی ندارد به اینکه بر زید، مجازا عنوان ضارب اطلاق شود و واضح است که بحث ما در صحّت اطلاق نیست بلکه نزاع ما در بحث مشتق، این است که آیا اطلاق به نحو مجاز است یا حقیقت مثلاـ عنوان «اسد» را بر رجل شجاع هم اطلاق می‌کنیم لکن به نحو مجاز، در محل بحث می‌گوئیم «زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب» و بعد هم اضافه می‌کنیم «هو ضارب» یعنی ضارب مجازا و لیس بضارب حقیقتا البته با توجه به زمان تلبّس، حقیقتا می‌توان گفت زید ضارب- ای کان ضاربا- بنابراین استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است خواه مبادی و مصادر آنها لازم باشد یا متعدّی.

[۱]- ب: ذاتی که متلبّس به مبدئی بوده ولی فعلا تلبّس به آن مبدأ ندارد، دارای دو صورت است:

۱- اگر اکنون متلبّس به ضدّ آن مبدأ شده مثل اینکه فلان جسم، دیروز اسود بوده ولی امروز، تلبّس به بیاض پیدا کرده، در این صورت، استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است یعنی اکنون نمی‌توان گفت «هذا الجسم ابیض و اسود» زیرا تلبّس به ضدّ مبدأ قبلی پیدا کرده.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۵

حجّة القول بعدم الاشتراط [۲۸۱] وجوه:

الأوّل: التّبادر، و قد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التّلبّس [۱].

۲- امّا چنانچه آن ذات، تلبّس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است مثل اینکه دیروز، زید «ضارب» بوده امّا اکنون «قاعد» است- قعود با ضرب، تضادّی ندارد- در این فرض اکنون می‌توان عنوان ضارب را حقیقتا بر او اطلاق نمود.

پاسخ ما به مفصّل چنین است که: در موردی که ذات، تلبّس به ضد، پیدا کرده، صحّت سلب، واضح‌تر است امّا درعین‌حال در موردی که تلبّس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده- بلکه قاعد است- در این فرض هم می‌توان حقیقتا عنوان ضارب را از او سلب نمود

و گفت «فی هذا الیوم لا ینطبق علیه عنوان الضّارب» و قضیّه سالبه مذکور، صحیح است و دلالت بر مجازیّت می‌کند.
خلاصه نظر مصنّف «ره»: مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در منقضی مجاز است و با صحّت سلب، تفصیلات را رد نمودند امّا قولی که کاملا در جهت مخالف ما هست و می‌گوید مشتق در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت است، باید ادلّه‌اش را بررسی نمود.

ادلّه کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند

اشاره

-[۱]

۱: تبادر:

وقتی مشتقّی را بدون قرینه می‌شنویم، معنای عامّی به ذهن انسان، انسباق پیدا می‌کند که شامل متلبّس و منقضی هست.
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۶
الثّانی: عدم صحّة السّلب فی مضروب و مقتول، عمّن انقضی عنه المبدأ.
و فیه: إنّ عدم صحّته فی مثلهما، إنّما هو لأجل أنّه أرید من المبدأ معنی یکون التّلبّس به باقیا فی الحال، و لو مجازا[۲۸۲].
و قد انقدح من بعض المقدّمات أنّه لا- یتفاوت الحال فیما هو المهمّ فی محل البحث و الکلام و مورد النّقض و الإبرام، اختلاف ما یراد من المبدأ فی کونه حقیقة أو مجازا، و أمّا لو أرید منه نفس ما وقع علی الذّات، ممّا صدر عن الفاعل، فإنّما لا یصحّ السّلب فیما لو کان بلحاظ حال التّلبّس و الوقوع- کما عرفت- لا بلحاظ الحال أیضا، لوضوح صحّة أن یقال: إنّه لیس بمضروب الآن بل کان [۱].

پاسخ مصنّف: قبلا بیان کردیم که مثلا هنگامی که جمله «زید ضارب» را اطلاق می‌کنند، متبادر و منسبق به ذهن، خصوص زیدی است که در حال نسبت و اطلاق، متلبّس به مبدأ ضرب باشد نه اعمّ از متلبّس و منقضی.
تذکّر: اخیرا هم یادآوری کردیم که تبادر و صحّت سلب از امور برهانی نیست وقتی هریک از طرفین، ادّعای تبادر یا صحّت سلب می‌کنند، باید به وجدان، مراجعه نمود تا مشخّص شود که حق، با کدامیک از آنها هست.
-[۱]

۲- عدم صحّت سلب:

اگر فردی مضروب یا مقتول واقع شد، آیا عنوان «مضروبیّت» یا «مقتولیّت» منحصر به همان حال وقوع ضرب است. مثلا اگر یک روز از آن «ضرب» گذشت، آن شخص، عنوان «مضروب» ندارد؟
قائلین به اعم می‌گویند فرضا اگر کسی ده سال قبل هم مضروب، واقع شده باشد،
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۷
امروز می‌توان حقیقتا عنوان «مضروب» را بر او اطلاق کرد و سلب عنوان مذکور از او صحیح نیست بنابراین، عدم صحّت سلب و یا به عبارت دیگر، صحّت حمل، دلیل بر این است که مشتق، نسبت به منقضی عنه المبدأ هم حقیقت می‌باشد.
قوله «و فیه ...».

اشکال: در مباحث گذشته، مکرّرا گفته‌ایم که ما در صدد بیان موضوع له هیئت مشتق ۲۸۳] هستیم و اختلافاتی که مربوط به مبادی مشتقّات هست و اینکه از بعضی از مبادی، شأنیّت و از بعضی صنعت و از برخی فعلیّت و امثال آنها اراده نموده‌اند، تأثیری در نزاع و بحث ما نمی‌گذارد و اختلافات مذکور را به حساب مشتق نگذارید، در بحث فعلی از آن نتیجه گرفته و به مستدل می‌گوئیم: شما معنای «قتل و ضرب» را که مبدأ و مصدر مقتول و مضروب هستند، تعیین کنید.

الف: اگر قتل، همان معنای ظاهری خودش را داشته باشد یعنی ازهاق روح که فرد مقتول یک لحظه قبل از ازهاق روح، حیات داشته باشد امّا به دست قاتل ازهاق روح پیدا کند- معنای حدوثی- در این صورت به مستدل می‌گوئیم زیدی که فرضا ده سال قبل، مقتول شده، اکنون «لا- یکون مقتولا» و عنوان مقتول ندارد مگر اینکه کلمه «کانّ»- که دلالت می‌کند نسبت هم مربوط به زمان گذشته است- را همراهش استعمال نموده و بگوئیم «زید کان مقتولا» تا تطبیق بر همان ده سال قبل کند امّا اگر بگوئید «زید الیوم مقتول» که امروز، عنوان مقتولیّت برآن صادق باشد در این صورت از شما نمی‌پذیریم که او «الیوم» مقتول باشد بلکه: «الیوم لیس بمقتول بل کان مقتولا».

خلاصه: اگر از مبدأ مقتول و مضروب، معنای حدوثی و صدوری استفاده کنید در

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۸

الثّالث: استدلال الإمام- علیه السّلام- تأسّیاً بالنّبیّ- صلوات اللّه علیه- کما عن غیر واحد من الأخبار بقوله لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ علی عدم لیاقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة و الخلافة، تعریضا بمن تصدّی لها ممن عبد الصّنم مدّة مدیدة، و من الواضح توقّف ذلک علی کون المشتقّ موضوعا للأعمّ، و إلا- لما صحّ التّعریض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصّنم حین التّصدّی للخلافة[۲۸۴]،

این صورت، صحّت سلب، صحیح است. نه عدم صحّت سلب.

ب: ممکن است شما از مبدأ، معنای دیگری استفاده کرده و بگوئید: «مقتول» یعنی فردی که حیات ندارد و حیاتش با یک جریان، توسّط قاتل خاتمه پیدا کرده، در این صورت، آن فرد تا روز قیامت، عنوان «مقتولیّت» دارد زیرا دوباره که زنده نمی‌شود و کانّ بین روح و جسدش فاصله افتاده.

معنای اخیر تقریبا همان معنای اسم مصدری و حاصل مصدری است در این صورت، آن ذات اکنون هم متلبّس به مبدأ هست نه منقضی عنه المبدأ، انقضاء به لحاظ صدور و ایجاد آن عمل است امّا به لحاظ نتیجه عمل تا روز قیامت، او متلبّس به مبدأ است.

نتیجه: اگر از مبدأ، معنای اوّل را اراده کنید ما اصلا عدم صحّت سلب را قبول نداریم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۹

و الجواب منع التّوقّف علی ذلک، بل یتمّ الاستدلال و لو کان موضوعا لخصوص المتلبّس.

و توضیح ذلک یتوقّف علی تمهید مقدّمة، و هی: إنّ الأوصاف العنوانیّة التی تؤخذ فی موضوعات الأحکام، تکون علی أقسام [۱].

بلکه صحّت سلب، صحیح است و چنانچه معنای اخیر را اراده نمائید در این صورت، آن ذات، منقضی عنه المبدأ نیست بلکه تا روز قیامت، تلبّس به مبدأ دارد.

-[۱]

۳: سوّمین دلیل قائلین به اعم- وضع المشتق للاعم-:

امام (علیه السّلام) تاسّیاً بالنّبی (صلّی اللّه علیه و آله) در چند روایت، استدلال به این آیه نموده‌اند: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»[۲۸۵].

امّا روایت: [روی فی الکافی عن الصّادق (علیه السّلام) انّه قال: «من عبد صنما او وثنا لا یکون اماما» و عن العیون عن مولانا الرّضا (علیه السّلام) فی حدیث طویل «انّ الامامهٔ خصّ اللّه عزّ و جلّ بها ابراهیم الخلیل بعد النّبوهٔ و الخلّهٔ مرتبهٔ ثالثهٔ و فضیلهٔ شرفها بها و أشار بها جلّ ذکره فقال عزّ و جلّ: إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً فقال الخلیل سرورا بها: و من ذریّتی؟ قال اللّه عزّ و جلّ: لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ فابطلت هذه الآیهٔ امامهٔ کلّ ظالم الی یوم القیامهٔ و صارت فی الصّفوهٔ»][۲۸۶].

تذکّر: بعضی از محشّین- از جمله مرحوم مشکینی- فرموده‌اند: روایتی ندیدیم که حضرت رسول (صلّی اللّه علیه و آله) به آیه مذکور استدلال فرموده باشند و ظاهرا هم حق با آنهاست زیرا شأن پیغمبر با امام، تفاوت دارد پیغمبر (صلّی اللّه علیه و آله) در مقام استدلال به آیات برنمی‌آمدند و کسی که دلیل نبوّت پیامبر را پذیرفت سایر مسائل برایش حل

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲۰

شده است امّا ائمّه «صلوات اللّه علیهم اجمعین» در مقام استدلال برمی‌آمدند و ...

به‌هرحال استدلال در محلّ بحث، چه تأسیا باشد چه استقلالا در نزاع ما تأثیری ندارد.

آیه مذکور در مورد خلافت و امامت در داستان حضرت ابراهیم (علیه السّلام) است:

«هنگامی که خداوند متعال ابراهیم (علیه السّلام) را با وسائل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش برآمد خداوند به او فرمود من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم ابراهیم عرض کرد از دودمان من (نیز امامانی قرار بده) خداوند فرمود پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند شایسته این مقامند»[۲۸۷] یعنی کسانی که عنوان «ظالم» بر آنها منطبق است به خلافت نائل نمی‌شوند.

شخص ظالم، صلاحیّت رهبری را ندارد، خلفای صدر اسلام، مدّتی بت‌پرست بودند و اصنام و اوثان را عبادت کرده‌اند و مانند مردم جاهلیّت، شرک در عبادات داشتند و چه ظلمی بالاتر از شرک هست- إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ ۲۸۸]-.

کانّ امام (علیه السّلام) چنین استدلال کرده‌اند: کسانی که در صدر اسلام، مقام رهبری را حیازت کردند، مدّتی بت‌پرست بودند پس عنوان ظالم بر آنها منطبق است و خداوند متعال فرموده است: «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ».

تذکّر: هرکسی معتقد به قرآن است- حتّی اهل تسنّن- و آن را معجزه خالده می‌داند باید استدلال مذکور را بپذیرد زیرا امام (علیه السّلام) در مقام بیان یک امر تعبّدی نبوده‌اند تا بگوئیم مخصوص شیعه است- بلکه نسبت به یک امر اعتقادی استدلال نموده‌اند.

در بحث مشتق از استدلال امام (علیه السّلام) خواسته‌اند نتیجه‌گیری کنند که: خلفاء

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲۱

در زمان خلافت که بت‌پرست نبوده، در زمان جاهلیّت، بت‌پرست و عنوان بت‌پرستی مربوط به قبل از اسلامشان بوده بنابراین در زمان خلافت «انقضی عنهم المبدأ» و آنها از این جهت ظلمی نداشته و مشرک نبودند بلکه سابقه بت‌پرستی داشتند پس نتیجه می‌گیریم که: هرکس سابقه تلبّس به مبدئی داشته باشد تا روز قیامت، عنوان آن مشتق بر او صادق است لذا چون آنها در روزگاری مشرک و ظالم بودند پس در همان حین تصدّی خلافت هم عنوان ظالم «حقیقتا» بر آن‌ها منطبق است با توجّه به آنچه که گفتیم معلوم شد که: از نظر امام (علیه السّلام) مشتق، حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی هست.

اگر کسی بگوید در آیه «... لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» کلمه «ظالم» مشتق است امّا در خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال، حقیقت است و خلفاء در زمان خلافت، عنوان ظلم و شرک در عبادت نداشتند پس استدلال امام (علیه السّلام) ناتمام است در این صورت، مستدل می‌گوید برای اینکه استدلال امام (علیه السّلام) تمام باشد می‌گوئیم مشتق در منقضی و متلبّس، حقیقت است.

به عبارت دیگر چون کسی به استدلال امام (علیه السّلام) اعتراضی نکرده، معلوم می‌شود از نظر همه، مسلّم بوده که مشتق در اعم، حقیقت است در غیر این صورت، استدلال امام (علیه السّلام) صحیح نمی‌باشد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند با بیان سه مقدّمه یا سه نکته، برای شما واضح خواهد شد که هم مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است و هم استدلال امام (علیه السّلام) صحیح و تمام است.

به عبارت دیگر قبلا باید بررسی نمود که: اخذ اوصاف- و مشتقّات- در موضوعات احکام به چه کیفیّت است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۲

أحدها: أن یکون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلی ما هو فی الحقیقة موضوع للحکم، لمعهودیّته بهذا العنوان، من دون دخل لاتّصافه به فی الحکم أصلا [۱].

ثانیها: أن یکون لأجل الإشارة إلی علّیّة المبدأ للحکم، مع کفایة مجرّد صحّة جری المشتقّ علیه، و لو فیما مضی [۲].

---

[۱]- اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام بر سه قسم، متصوّر است.

۱- گاهی وصفی در موضوع حکم، واقع می‌شود امّا هیچ‌گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه فقط عنوان «مشیر» و اشاره به موضوع واقعی حکم دارد.

مثال: از ما سؤال می‌کنند که مسائل و معالم دین را از چه کسی یاد بگیریم در جواب می‌گوئیم از آن «آقائی که منزلش در فلان محل است» وصف مذکور و بودن منزل آن عالم در فلان محل، هیچ‌گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه مقام علمی آن فرد است که سبب شده مردم را به او معرّفی کنیم، ما از طریق وصف مذکور، آن فرد را معرّفی کرده‌ایم. البتّه مشابه آن سؤال در روایات هم هست [۲۸۹].

[۲]- بسیاری از اوقات، وصف در موضوع حکم، اخذ می‌شود اما نحوه دخالتش در حکم بر دو قسم است.

الف: گاهی این‌چنین است که اگر ذات، یک لحظه تلبّس به مبدأ پیدا کند- و لو عنوان مشتق و وصف هم از بین برود- کافی است که حکم بر موضوع، مترتّب شود و بقاء هم داشته باشد.

به عبارت دیگر اگر یک لحظه، ذاتی، متلبّس به مبدأ شود که در نتیجه ارتباط بین آن دو، عنوان مشتق در یک لحظه بر موضوع، صادق باشد، کافی است که حکم، برای

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۳

ثالثها: أن یکون لذلک مع عدم الکفایة، بل کان الحکم دائرا مدار صحّة الجری علیه، و اتّصافه به حدوثا و بقاء [۱].

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما یتمّ، لو کان أخذ العنوان فی الآیة الشّریفة علی النّحو الأخیر، ضرورة أنّه لو لم یکن المشتقّ للأعم، لما تمّ بعد عدم التّلبّس بالمبدا ظاهرا حین التّصدّی، فلا بدّ أن یکون للأعمّ، لیکون حین التّصدّی حقیقة من الظّالمین، و لو انقضی عنهم التّلبّس بالظّلم.

و أمّا إذا کان علی النّحو الثّانی، فلا[۲۹۰]، کما لا یخفی، و لا قرینة علی أنّه علی

همیشه ثابت باشد. مانند آیه شریفه «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ»[۲۹۱] وجوب قطع ید، نسبت به کسی است که یک لحظه با مبدأ- سرقت- ارتباط پیدا کند و در یک آن عنوان سارق بر او منطبق شده باشد گرچه در حین قطع ید، عنوان سارق نداشته باشد به عبارت دیگر، وجوب قطع ید، تابع این نیست که بر سارق، الآن- حین اجراء حکم- هم عنوان سارقیّت، صادق باشد.

[۱]- ب: گاهی حدوث و بقاء حکم، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف است تا هر زمانی که مشتق و وصف باشد، حکم هم ثابت است هنگامی که عنوان، زائل شد حکم هم منتفی می‌شود.

مثلا به فردی می‌گوئیم بایـد از مجتهـد تقلیـد کنی- قلّد المجتهـد- «مجتهـد» کسـی است که با مبدأ- اجتهاد- ارتباط دارد و در هر لحظه، عنوان مجتهـد بر او صادق است و آن لحظه‌ای که عنوان مـذکور را از دست داد- به هر علّتی- نمی‌توان از او تقلید نمود پس وجوب تقلید، تابع بقاء عنوان مجتهد است و ...

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲۴

النّحو الأوّل ۲۹۲]، لو لم نقل بنهوضها على النّحو الثّانی، فإنّ الآیهٔ الشّریفهٔ فی مقام بیان جلالهٔ قدر الإمامهٔ و الخلافهٔ و عظم خطرها، و رفعهٔ محلّهـا، و إنّ لهـا خصوصـیّهٔ من بین المنـاصب الإلهیّـهٔ، و من المعلوم أنّ المناسب لـذلک، هو أن لا یکون المتقمّص بها متلبّسا بالظّلم أصلا، کما لا یخفى [۱].

---

[۱]- استـدلال به آیه شـریفه- که مشـتق برای اعم وضع شده و اسـتعمالش در منقضی عنه المبدأ هم حقیقت است- در صورتی تمام است که اخـذ عنوان- الظَّالِمِینَ در موضوع حکم به نحو سوّم باشـد یعنی حـدوث و بقـاء حکم، تابع حـدوث و بقاء عنوان و وصـف باشد- وصف، علّت حکم و حکم، دائر، مدار آن باشد-

سؤال: چرا استدلال به آیه در صورتی تمام است که اخذ عنوان «الظَّالِمِینَ» به نحو سوّم باشد؟

جواب: مصـنّف «ره» فرموده‌انـد: «ضـرورهٔ انّه لو لم یکن المشـتقّ للاعمّ لما تم بعـد عدم التلبّس بالمبدا ظاهرا حین التّصدی فلا بدّ ان یکون للاعمّ لیکون حین التّصدی حقیقهٔ من الظّالمین ...».

امّا اگر اخـذ عنـوان- الظَّالِمِینَ به نحـو قسم دوّم باشـد- یعنی مجرّد ثبـوت وصـف، کـافی برای ثبـوت حکم باشـد[۲۹۳]- استدلال، موقوف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد.

توضیـح ذلک: اگر منظور در آیه، این باشد که مجرّد حدوث ظلم در یک ذات و صـرف عبادت صـنم، کافی است که شخص برای همیشه از نیل به مقام رهبری محروم باشد در این صورت اسـتدلال امام، متوقّف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد اگر در خصوص متلبّس هم حقیقت باشد کفایت می‌کند زیرا متصدّیان خلافت و لو آنا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲۵

إن قلت: نعم، و لکنّ الظّاهر أنّ الإمام- علیه السّـلام- إنّما اسـتدلّ بما هو قضـیّهٔ ظاهر العنوان وضـعا، لا بقرینهٔ المقام مجازا، فلا بدّ أن یکون للأعمّ، و إلّا لما تمّ [۱].

و لو در یک روز، عبادت صنم نموده‌اند و همین امر، کافی است که از احراز مقام رهبری، محروم باشند.

سؤال: بالاخره وصف و عنوان مذکور به کدامیک از دو نحو مذکور، اخذ شده؟

جواب: قرینه و دلیلی نـداریم که وصف مزبور به نحو سوّم در آیه شـریفه، اخـذ شـده باشـد بلکه جلالـت و عظمت مقـام خلافـت و امامت، قرینه آشکاری است بر اینکه اگر کسی آنا ما دارای عنوان «ظالمیّت» باشد به مقام خلافت و زعامت نمی‌رسد.

خلاصه: اسـتدلال، متوقّف بر این نیست که مشـتق در اعم، حقیقت باشـد بلکه اگر در خصوص متلبّس هم حقیقت باشـد، اسـتدلال، تمـام و کامـل است زیرا امـامت، مقـامی بس عظیم است که اگر کسـی یک روز یا یک لحظه، عبادت صـنم کرده باشـد، همین امر کافی برای عدم نیل به مقام رهبری است و ...

[۱]- اشـکال: ظاهر اسـتدلال امام (علیه السّـلام) این است که: به ظاهر آیه، به حسب وضع آن استدلال نموده‌اند نه اینکه استدلال به

ملاحظه قرینه مقامیّه باشد و لفظ ظالمین، مجازا استعمال شده باشد و امام (علیه السّلام) به معنای مجازی به ملاحظه قرینه، استدلال نموده باشند.

به عبارت دیگر، بنابراین که اخذ «ظلم» در عنوان حکم، علّت تامه نباشد که حکم، دائر، مدار آن باشد- وجودا و عدما- بلکه علّت باشد به این معنا که مجرّد وجودش کافی باشد و لو در یک لحظه- سابقا- پس لابد عنوان «ظالم» مجازا استعمال شده در ظالمی که سابقا متلبّس به ظلم بوده و قرینه مقامیّه بر این معنای مجازی هست بنابراین:

امام (علیه السّلام) به معنای مجازی که خلاف ظاهر لفظ است استدلال نموده و این

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۶

قلت ۲۹۴]: لو سلّم، لم یکن یستلزم جری المشتقّ علی النّحو الثّانی کونه مجازا، بل یکون حقیقة لو کان بلحاظ حال التّلبّس- کما عرفت- فیکون معنی الآیة، و اللّه العالم: من کان ظالما و لو آنا فی زمان سابق لا ینال عهدی أبدا، و من الواضح أنّ إرادة هذا المعنی لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التّلبّس [۱].

ظاهر استدلال امام (علیه السّلام) نیست زیرا بیان امام (علیه السّلام) ظهور در این دارد که به ظاهر آیه استدلال نموده‌اند.

[۱]- جواب: سابقا هم بیان کردیم که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ به دو نحو است: به لحاظ حال تلبّس، حقیقت و به لحاظ جری الآن به ملاحظه تلبّس سابق، مجاز است و استعمال «ظالم» در آیه شریفه از قبیل اوّل است- حال تلبّس- و استعمال مذکور مجازی نیست و معنای ظاهر آیه- و اللّه العالم- این است که: کسی که بوده باشد- و لو در زمان سابق- ظالم، هرگز عهد ما به او نمی‌رسد و استعمال مذکور، مجازی نیست تا خلاف ظاهر آیه یا خلاف ظاهر استدلال باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۷

و منه قد انقدح ما فی الاستدلال علی التّفصیل بین المحکوم علیه و المحکوم به باختیار عدم الاشتراط فی الأوّل، بآیة حدّ السّارق و السّارقة، و الزّانی و الزّانیة، و ذلک حیث ظهر أنّه لا ینافی إرادة خصوص حال التّلبّس دلالتها علی ثبوت القطع و الجلد مطلقا، و لو بعد انقضاء المبدأ، مضافا إلی وضوح بطلان تعدّد الوضع، حسب وقوعه محکوما علیه أو به، کما لا یخفی.

و من مطاوی ما ذکرنا- هاهنا و فی المقدّمات- ظهر حال سائر الأقوال، و ما ذکر لها من الاستدلال، و لا یسع المجال لتفصیلها، و من أراد الاطّلاع علیها فعلیه بالمطوّلات [۱].

---

[۱]- از بیانات ما- ردّ وجه ثالث- ضعف یکی دیگر از تفصیلات و اقوال در باب مشتق، واضح شد.

توضیح ذلک: بعضی گفته‌اند: اگر مشتق، مبتداء و محکوم علیه واقع شود در این صورت در اعمّ از متلبّس و منقضی، حقیقت است مانند «الضّارب زید» امّا اگر مشتق، خبر و محکوم به قرار گیرد مانند «زید ضارب» در خصوص متلبّس به مبدأ، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است.

مفصّلین به دو آیه، تمسّک نموده‌اند:

الف: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما ...»[۲۹۵].

ب: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»[۲۹۶].

در آیات مذکور، سارق، سارقه، زانی و زانیه، محکوم علیه واقع شده‌اند و مسلّما آنها در حین «جلد» و قطع ید، متلبّس به سرقت و زنا نیستند و اگر آنها بعد از انقضاء

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۲۸

بقی أمور: الأوّل: إنّ مفهوم المشتقّ- علی ما حقّقه المحقّق الشّریف فی بعض حواشیه-: بسیط منتزع عن الذّات- باعتبار تلبّسها[۲۹۷] بالمبدا و اتّصافها به- غیر مرکّب

مبدأ، حقیقتا سارق و زانی نباشند، نمی‌توان حکم الهی را جاری نمود بلکه باید در هنگام اجرای حکم، حقیقتا متلبّس به مبدأ باشند و اطلاق سارق و زانی بر آنها به نحو حقیقت باشد تا حکم الهی نسبت به آنها جاری شود.

تفصیل مزبور، مردود است زیرا:

اوّلا: اوصاف مذکور در «من انقضی» به ملاحظه حال تلبّس، استعمال شده‌اند یعنی «من کان سارقا و زانیا و لو فی زمان یجب قطع ایدیهما و جلدهما» و به‌علاوه اخذ اوصاف مذکور در موضوعات از قبیل قسم ثانی است که حدوث وصف در ذات و لو آنا ما برای ثبوت حکم، کفایت می‌کند.

ثانیا[۲۹۸]: لازمه تفصیل مذکور، این است که در هیئت مشتق، تعدّد وضع باشد یعنی مشتقّی که محکوم علیه واقع می‌شود برای اعم وضع شده و مشتقّی که محکوم به قرار گیرد برای خصوص متلبّس، وضع شده درحالی‌که یقین داریم در مشتق، تعدّد وضع وجود ندارد.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۲۹

و قد أفاد فی وجه ذلک: أنّ مفهوم الشّیء لا یعتبر فی مفهوم النّاطق مثلا، و إلا لکان العرض العامّ داخلا فی الفصل، و لو اعتبر فیه ما صدق علیه الشّیء، انقلبت مادّة الإمکان الخاصّ ضرورة، فإنّ الشّیء الذی له الضّحک هو الإنسان، و ثبوت الشّیء لنفسه ضروری. هذا ملخّص ما أفاده الشّریف، علی ما لخّصه بعض الأعاظم [۱].

[بیان چند أمر:]

امر اوّل آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکّب نقد و بررسی کلام محقّق شریف ۲۹۹] «ره»

اشاره

[۱]- مصنّف «ره» بحث دقیق و مفصّلی را شروع نموده‌اند که آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکّب و منشأ بحث و نزاع مذکور، این است که:

مشهور- در علم منطق- فکر را چنین تعریف کرده‌اند: «الفکر هو ترتیب امور معلومة لتحصیل امر مجهول» فکر، این است که انسان، چند امر معلوم را مرتّب کند و از آن «امور» مجهولی را کشف نماید.

می‌دانید که اقلّ جمع منطقی دوتا است لذا باید حدّ اقل، دو «امر» و دو شیء را در کنار یکدیگر قرار دهیم تا از آن، امر مجهولی را کشف کنیم.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۳۰

اشکال: لازم نیست حدّ اقل دو امر را مرتّب نمائیم تا به مجهولی پی ببریم بلکه گاهی از یک امر، مجهولی را کشف می‌کنیم و آن عبارت است از اینکه:

در منطق، ملاحظه کرده‌اید که می‌توان در تعریف یک شیء، فصل قریب را ذکر کرد و گفت «الانسان ناطق» در موردی که «معرّف» ما «ناطق» هست، تنها از طریق فصل قریب می‌توان با «انسان» آشنا شد و آن را شناخت در مثال مذکور، دو امر نداریم بلکه با یک امر- ناطق- انسان را معرّفی کردیم پس چرا شما در تعریف فکر گفتید هو ترتیب «امور» معلومهٔ لتحصیل امر مجهول.

جواب: شارح مطالع از مشهور، دفاع کرده و فرموده‌اند اشکال مزبور وارد نیست.

توضیح ذلک: کلمه «ناطق» مشتق و از نظر معنا مرکّب است یعنی لفظ ناطق، صورتا و ظاهرا یک امر است ولی در واقع، دو شیء و دو امر است معنای ناطق «شیء له النّطق و ذات له النّطق» است پس ناطق از دو امر مرکّب شده: الف: شیء و ذات ب: ناطقیّت.

پس در مثال مذکور و مادّه نقض شما هم از امور و «امران» به مطلبی پی‌بردیم نه از «امر واحد».

اشکال: محقّق شریف، صاحب حاشیه بر شرح مطالع، بیان شارح مطالع را به این نحو، رد نموده‌اند:

معنای ناطق و سایر مشتقّات، بسیط است نه مرکّب. معنای ناطق «شیء یا ذات له النّطق» نمی‌باشد.

توضیح ذلک: شما- شارح مطالع- فرمودید ناطق یعنی «شیء له النّطق» آیا امری را که در مفهوم مشتق، اخذ نمودید، مفهوم شیء و عنوان شیء است یا مصداق شیء.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳۱

البتّه واضح است که مصداق شیء به حسب موارد، متفاوت است مثلا اگر بخواهید «انسان» را به وسیله ناطق، تعریف کنید، در این صورت، مصداق شیء همان انسان است.

خلاصه: آیا مفهوم «شیء» را در معنای مشتق، اخذ می‌کنید یا مصداق آن را؟

هیچ‌کدامش درست نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

الف: اگر مفهوم «شیء»- مفهوم ذات- در معنای ناطق، مأخوذ باشد، لازمه‌اش این است که عرض عام، داخل در فصل شود زیرا: در علم منطق «ناطق» را فصل و ذاتی انسان می‌دانند شما که می‌گوئید در معنای ناطق مفهوم «شیء» اخذ شده «شیئیّت» مفهومی است که جزء ماهیّت اشیاء نیست بلکه جزء اعراض، آن‌هم عرض عام است نه عرض خاص و هر موجود و ماهیّتی دارای عنوان «شیء» هست «الانسان شیء» «البقر شیء» «الجماد شیء» پس «شیء» عرض عام است که بر تمام اشیاء و ماهیّات، صادق است بدون اینکه جزء ماهیّت، دو ماهیّتی قرار گرفته باشد. حال اگر عنوان «شیء» در معنای ناطق، مأخوذ باشد- شما می‌دانید که در منطق، ناطق را فصل انسان معرّفی کرده‌اند و معنای اینکه ناطق، فصل انسان است، چنین است که تنها جزء ماهیّت انسان و ممیّز انسان از سایر ماهیّات می‌باشد- اختصاص به انسان ندارد و در تمام اشیاء به نحو مساوی، قابل حمل و قابل عروض است پس:

اگر مفهوم «شیء» را در معنای ناطق، مأخوذ می‌دانید، تالی فاسدش این است که عرض عام، داخل در فصل می‌شود، چیزی که خارج از ذات است داخل ذات می‌شود و امری که خارج از ماهیّت است داخل در ماهیّت می‌شود و نمی‌توان به آن ملتزم شد.

ب: اگر در معنای مشتق، مفهوم «شیء» را اخذ نکنید بلکه مصداق شیء را بیاورید، تالی فاسدش این است که قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، انقلاب، پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳۲

بیان ذلک: در قضیّه «الانسان ضاحک»- کلمه ضاحک، مشتق است- اگر مصداق شیء در معنای آن مأخوذ باشد، مفهوم قضیّه مذکور چیست؟

تحلیل و معنای قضیّه مذکور چنین است: «الانسان انسان له الضّحک» زیرا در مثال مذکور، مصداق شیء، خود انسان است و طبق فرض دوّم- ب- شما در معنای مشتق، مفهوم شیء را اخذ ننمودید بلکه مصداق شیء را در آن اخذ کردید و در منطق، قضایای

مختلفی داریم از جمله، قضیّه ممکنه، ضروریّه، وقتیّه و مطلقه و ...

سؤال: قضیّه «الانسان ضاحک» چه مادّه و جهتی دارد آیا مقصود، این است که «الانسان ضاحک بالضّرورهٔ»؟

خیر! منطقیّین می‌گویند «الانسان ضاحک بالامکان». و می‌دانید که امکان بر دو قسم است الف: امکان خاص ب امکان عام، قضیّه‌ای که نه طرف وجود و نه جانب عدمش، هیچ‌کدام ضرورت نداشته باشد، ممکنه خاصّه نام دارد- مقصود از امکان خاص، این است که نه ثبوت ضحک برای انسان، ضرورت دارد نه سلب آن- حال، طبق بیان شما اگر مصداق شیء در معنای مشتق، مأخوذ باشد، معنای قضیّه «الانسان ضاحک» این است که «الانسان، انسان له الضّحک» در این صورت قضیّه شما «ممکنه» نیست بلکه ضروریّه است چون ثبوت انسانیّت برای انسان، ضروری است- و مقصود شما در این هنگام همان موضوع شما است «الانسان ضاحک» یعنی «الانسان، انسان له الضحک»-

خلاصه: اگر در معنای مشتق- ضاحک- مصداق شیء را اخذ کنید تالی فاسدش این است که قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کند، قضیّه‌ای که مادّه‌اش امکان بود- امکان، نقطه مقابل ضرورت است- آن‌هم امکان خاص که نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، به یک قضیّه ضروریّه- از جانب وجود- منقلب

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳۳

و قد أورد علیه فی الفصول، بأنّه یمکن أن یختار الشّقّ الأوّل، و یدفع الإشکال بأنّ کون النّاطق- مثلا- فصلا، مبنیّ علی عرف المنطقیّین، حیث اعتبروه مجرّدا عن مفهوم الذّات، و ذلک لا یوجب وضعه لغهٔ کذلک [۱].

می‌شود و این همه بین آن دو، اختلاف پیدا می‌شود لذا محقّق شریف فرموده‌اند:

معنای مشتق، بسیط است نه مرکّب، نه مفهوم شیء و نه مصداق شیء هیچ‌کدام در معنای مشتق، اخذ نشده.

معنای ضاحک و ضارب مانند همان معنای فارسی آن دو هست. ضارب، یعنی زننده، که یک عنوان بسیط است البتّه برای تحقّق عنوان «ضاربیّت» باید زید، ضرب، و مضروبی باشد تا عنوان مذکور تحقّق پیدا کند امّا بعد از اینکه مقدّماتش فراهم شد، یک عنوان «بسیط» انتزاعی به نام ضارب یا ضاحک داریم.

پاسخ صاحب فصول به محقّق شریف

[۱]- صاحب فصول «ره» فرموده‌اند از هر دو شقّ کلام محقّق شریف می‌توان جواب داد که:

الف: مانعی ندارد که مفهوم «شیء» در معنای ناطق، اخذ شود و اشکال دخول عرض عام در فصل را هم جواب می‌دهیم که:

معنای ناطق به حسب لغت و منطق، متفاوت است. معنای ناطق از نظر لغت «شیء له النّطق» است و شیئیّت در مفهوم آن، اخذ شده پس معنایش مرکّب است امّا منطقیین که ناطق را فصل انسان، قرار داده‌اند، شیئیّت آن را حذف کرده یعنی با القاء مفهوم «شیء» آن را فصل انسان قرار داده‌اند بنابراین معنای ناطق از نظر لغت با معنای منطقی آن تفاوت دارد و ما- اصولیّین- در نزاع مشتق با معنای منطقی آن کاری نداریم بلکه در صدد تعیین موضوع له مشتق هستیم پس:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳۴

و فیه: إنّه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرّف فی معناه أصلا، بل بماله من المعنی، کما لا یخفی.

و التّحقیق أن یقال إنّ مثل النّاطق لیس بفصل حقیقی، بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصّه، و إنّما یکون فصلا مشهوریّا منطقیّا یوضع مکانه إذا لم یعلم نفسه، بل لا یکاد یعلم، کما حقّق فی محلّه [۱].

معنای ناطق از نظر لغت، مرکّب است امّا در منطق، عنوان «شـیء» را از آن حـذف نموده‌اند و اشـکال دخول عرض عام در فصل هم مندفع می‌باشد.

نقد و بررسی کلام صاحب فصول

[۱]- اشکال یا جواب صاحب فصول انصافا نادرست است زیرا:

نمی‌توان پذیرفت که منطقیّین در معنای ناطق، تصـرّف کرده و قسـمتی از معنای لغوی را حذف سپس آن را به عنوان فصل انسان به من و شما معرّفی کرده‌اند و بیان مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که:

«نـاطق» بـا همـان معنـای لغوی در علم منطق به عنوان فصـل انسـان، معرّفی شـده لـذا جواب صـاحب فصول، قابل قبول نیست ولی ما می‌توانیم جوابی به محقّق شریف بدهیم که:

شما فرمودید اگر مفهوم شیء در معنای ناطق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود، ما می‌گوئیم کلام مذکور بر این اساس است که «نـاطق» فصـل انسـان باشـد ولی قبول نـداریم که آن، فصـل انسان است به عبارت دیگر، اشـکال شـما- صاحب فصول- در صورتی وارد است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی ما نمی‌پذیریم که «ناطق» فصل انسان باشد.

مصنّف، دلیل خود را بیان نکرده‌اند ولی بعضی از محشّین چنین گفته‌اند:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳۵

آیا مقصود از «نطق»، نطق ظاهری است یا منظور، ادراک باطنی می‌باشد؟ هریک از آن دو باشد، جزء ذاتیّات انسان نیست زیرا:

نطق ظاهری به اصـطلاح منطقیّین از مقوله کیف است آن‌هم کیفی که قابل شـنیدن می‌باشد و کیف از اعراض و از مقولات عرضـیّه است نه از ذاتیّات.

و اگر مقصود از نطق، درک کلّیّات و به اصـطلاح «علم» باشـد- نـاطق یعنی عـالم و کسـی که می‌توانـد کلّیّات را درک کنـد- در ماهیّت علم بحث کرده‌اند بعضی گفته‌اند:

الـف: علم از مقـوله کیف است- یـک نوع خصوصـیّتی است که برای ذهن انسـان، پیش می‌آیـد- ب: مـاهیّت علم از مقولیه اضـافه است- به ملاـحظه ارتبـاطی که بین علم و معلوم مطرح است- ج: مـاهیّت علم از مقوله انفعـال است- آن حالت تأثّری است که برای ذهن و نفس انسان، رخ می‌دهد-

ماهیّت علم، چه از مقوله کیف، چه اضافه و چه از مقوله انفعال باشد، تمامش از مقولات عرضیّه است و جزء ذاتیّات انسان نمی‌تواند واقع شود بنابراین، کلمه ناطق را به هر نحو، معنا کنید فصل انسان نیست.

سؤال: چرا در منطق «ناطق» را به عنوان فصل انسان معرّفی کرده‌اند؟

جواب: فصل حقیقی اشیاء را غیر از خداوند علام الغیوب که خالق اشـیاء است، کسی نمی‌داند و هیچ‌کس نمی‌تواند فصول اشیاء را درک کند زیرا فصول اشـیاء عبارت است از «ما به الاشـیاء اشـیاء» آن صورتی است که به آن صورت، شـیء، شـیئیّت پیدا می‌کند و درک واقعی آن منحصـر به خداونـد متعـال است لـذا چون ملاـحظه کرده‌انـد که نمی‌توان فصل حقیقی را درک کرد، چیزی را که اشـاره به فصـل حقیقی می‌کنـد و از اظهر خواصّ فصـل حقیقی است، جانشـین فصـل قرار داده‌انـد بنابراین «ناطق» یک فصل منطقی معروف است نه فصل حقیقی فلسفی زیرا فصل حقیقی برای ما قابل درک نیست.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۳۶

و لذا ربما يجعل لا زمان مكانه إذا كانا متساوى النّسبة إليه، كالحسّاس و المتحرّك بالإرادة فى الحيوان، و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشّىء فى مثل النّاطق ۳۰۰]، فإنّه و إن كان عرضا عامّا، لا فصلا مقوّما للإنسان، إلا أنّه بعد تقييده بالنّطق و اتّصافه به كان من أظهر خواصّه [۱].

---

[۱]- مصنّف «ره» شاهدى اقامه نموده كه ناطق و امثال آن، فصل حقيقى نيست:

گاهى در تعريف بعضى از ماهيّات، دو فصل را ذكر مى‌كنند مانند «الحيوان حسّاس متحرّك بالارادة».

آيا قابل قبول است كه يك ماهيّت، دو فصل داشته باشد؟

يك ماهيّت نمى‌تواند دو فصل قريب داشته باشد از اينكه آن دو را در تعريف حيوان، ذكر كرده‌اند كشف مى‌كنيم كه هيچ‌كدام فصل نيستند بلكه آنها لازم ماهيّت حيوان هستند منتها از نظر قرب و بعد در يك رديف واقع شده‌اند و تقدّم و تأخّرى بين آنها نبوده لذا هر دو را در ماهيّت حيوان، ذكر كرده‌اند.

قوله: «و عليه فلا بأس باخذ مفهوم الشّىء فى مثل النّاطق ...».

بنابراين كه ناطق و امثال آن، فصل نباشند- كه نيستند- مانعى ندارد كه در معناى ناطق، مفهوم شىء اخذ شود و مفهوم شىء اگرچه براى انسان و تمام اشياء، عرض عام، محسوب مى‌شود امّا همان مفهوم شىء بعد از اينكه مقيّد و متّصف به نطق شد، يك عرض خاص به حساب مى‌آيد و عرض خاص، لزومى ندارد كه بسيط باشد به‌عبارت ديگر، همان عرض عام را وقتى مقيّد نموديم، عنوان عرض خاص پيدا مى‌كند.

«شىء» عرض عام است و «له النّطق» كه به آن اضافه شد عرض خاص مى‌شود- براى انسان-

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۳۳۷

و بالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشّىء فى معنى المشتقّ، إلا دخول العرض فى الخاصّة التى هى من العرضى، لا فى الفصل الحقيقىّ الذى هو من الذّاتى، فتدبّر جيّدا [۱].

---

[۱]- اگر مفهوم «شىء» را در معناى مشتق، اخذ كنيم هيچ‌گونه تالى فاسدى ندارد مگر اينكه شما بگوئيد: عرض عام، داخل عرض خاص مى‌شود، عرض خاص با عرض عام در يك رديف هستند- اينكه عرض عام، داخل عرض خاص مى‌شود، مقصود، اين نيست كه عرض خاص، مشتمل بر عرض عام است بلكه عرض عام با يك قيد «يصير عرضا خاصّا» و مانعى براى آن متصوّر نيست-

چطور شما در تعريف انسان مى‌گوئيد «حيوان ناطق» حيوان كه اعم است امّا وقتى «ناطق» ضميمه آن شد، اختصاص به ذات انسان پيدا مى‌كند در محلّ بحث هم ناطق يعنى «شىء له النّطق» شىء، عرض عام است و «له النّطق» صفت آن و مجموعش عرض خاصّ انسان هست بنابراين عرض عام داخل در فصل نمى‌شود- كه فصل، ذاتى انسان است و عرض عام، خارج از ذات و خارج از ذات، داخل در ذات بشود و ...-

نتيجه شقّ اوّل ۳۰۱] به محقّق شريف چنين جواب مى‌دهيم كه: فرموديد عرض عام در فصل، داخل مى‌شود مى‌گوئيم «ناطق» فصل حقيقى نيست تا اينكه عرض عام، داخل فصل شود بلكه ناطق، عرض خاص است و مانعى ندارد كه عرض عام، داخل عرض خاص شود بنابراين: «شىء» عرض عام است و «له النّطق» كه به آن اضافه شود، مجموعش عرض خاص و از لوازم خاصّه انسان است و مستلزم هيچ‌گونه تالى فاسدى نيست.

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۳۳۸

ثم قال: إنّه يمكن أن يختار الوجه الثّانى أيضا، و يجاب بأنّه المحمول ليس مصداق الشّىء و الذّات مطلقا، بل مقيّدا بالوصف، و ليس

ثبوته للموضوع حينئذ بالضّرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّا. انتهى [۱].

جواب صاحب فصول از شق دوّم کلام محقق شریف

[۱]- صاحب فصول فرموده‌اند[۳۰۲]: ممکن است که مصداق «شیء» را در معنای مشتق، اخذ نمائیم و هیچ‌گونه تالی فاسد و انقلابی صورت نگیرد که برای بیان آن، دو مقدّمه، ذکر می‌کنیم:

۱- محقّق شریف فرمودند اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ نمائیم، معنای قضیّه الانسان ضاحک و [الانسان کاتب چنین می‌شود «الانسان انسان له الضّحک» و در نتیجه، قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، منقلب می‌شود، صاحب فصول فرموده‌اند:

در قضیّه مذکور و امثال آن، محمول قضیّه، فقط «انسان» و مصداق شیء مطلق نیست ۳۰۳] بلکه مصداق شیء محمول است که مقیّد به قید و موصوف به وصف است یعنی انسان مقیّد به ضحک و انسان مقیّد به کتابت محمول است بنابراین، محمول قضیّه، مصداق شیء به‌طور کلّی و به نحو اطلاق نیست بلکه محمول ما مصداق شیء مقیّد به

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۳۹

قید و موصوف به وصف است.

۲- باید آن قید و وصف را ملاحظه کنیم اگر قید از قبیل ناطقیّت باشد، در این صورت، ثبوت ناطقیّت برای انسان، ضرورت دارد امّا اگر وصف و قید از قبیل ضحک و کتابت باشد، در این صورت، آنها برای انسان، ضرورت ندارند[۳۰۴] یعنی انسان می‌تواند ضاحک و کاتب باشد ولی کتابت و ضحک برای انسان ضرورتی هم ندارد. به‌خلاف انسانیّت که برای انسان ضرورت دارد.

با حفظ دو مقدّمه مذکور از شما- محقّق شریف، سؤال می‌کنیم:

شما فرمودید مادّه و جهت قضیّه «الانسان ضاحک» امکان خاص است، حال اگر ما مصداق شیء را در معنای ضاحک اخذ کنیم و قضیّه به این صورت درآید «الانسان انسان له الضّحک» آیا جهت قضیّه مذکور از امکان خاص به ضرورت منقلب می‌شود؟

شما می‌بینید که هیچ‌گونه انقلابی صورت نگرفته معنای «الانسان ضاحک» عبارت است از «الانسان انسان له الضّحک» اما واضح است که نفس انسانیّت، برای انسان، ضرورت دارد نه انسان مقیّد و موصوف به ضحک و کتابت.

به عبارت دیگر قبلا- جهت و مادّه قضیّه، امکان خاص بود اکنون هم که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باز هم مادّه‌اش امکان خاص است بدون تحقّق انقلاب.

خلاصه بیان صاحب فصول: امکان دارد که ما وجه دوّم- اخذ مصداق شیء در معنای مشتق- را اختیار کنیم و هیچ انقلابی صورت نگیرد به‌نحوی‌که بیان کردیم تا اینجا فرمایش صاحب فصول را بیان کردیم. اکنون باید ببینیم نظر مصنّف «ره» در این باره چیست.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۴۰

و يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريّا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد و كان القيد خارجا، و إن كان التقيّد داخلا بما هو معنى حرفى، فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة، ضرورة[۳۰۵] ضروريّة ثبوت الإنسان الذى يكون مقيّدا بالنّطق ۳۰۶] للإنسان [۱].

اشکال مصنّف بر کلام صاحب فصول

[۱]- مصنّف، یک مطلب کلّی که به سایر موارد هم مرتبط می‌شود، بیان نموده‌اند که:

در مواردی که محمول، مقیّد[۳۰۷] است- موصوف و صفتی را بر موضوعی حمل می‌کنیم- آن را به دو نحو می‌توان بر موضوع، حمل نمود و دو نوع قضیّه حملیّه می‌توان تشکیل داد.

الف: گاهی محمول مقیّد به حسب واقع، خود ذات مقیّد است- ذات مقیّد، محمول است- و قید در جنبه محمولی دخالتی ندارد و خارج از دائره محمول است بلکه تقیّد محمول به قید که یک معنای اضافی و تبعی است، داخل دائره محمول است مانند شرائط در باب نماز مثلا اگر شما بخواهید ماهیّت نماز را معرّفی کنید اجزاء و شرائط، خارج از دائره نماز است لکن تقیّد به شرائط و موصوف بودن به شرائط، ارتباط و اضافه به نماز دارد، در این صورت در باطن فقط یک محمول داریم و آن، ذات مقیّد است و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۱

و ان کان المقیّد بما هو مقیّد علی أن یکون القید داخلا، فقضیّة (الإنسان ناطق) تنحلّ فی الحقیقة الی قضیّتین إحداهما قضیّة (الإنسان إنسان) و هی ضروریّة، و الأخری قضیّة (الإنسان له النّطق) و هی ممکنة [۱].

این چنین نیست که قید هم در ردیف مقیّد، عنوان محمولی داشته باشد بلکه آن، خارج از دائره محمول است.

در فرض مذکور، قضیّه حملیّه «الانسان ضاحک ۳۰۸]» به این صورت درمی‌آید:

«الانسان انسان له الضّحک» لکن قید و وصف مذکور- له الضّحک- خارج از دائره محمول است، محمول، عبارت است از «انسان» البتّه تقیّد انسان به ضحک، یک امر تبعی و آلی و داخل در دائره محمول است اما قید- له الضّحک یا له الکتابة- خارج از محمول است.

نتیجه: اگر محمول قضیّه را به نحو مذکور، تصوّر کنیم، حق با محقّق شریف است زیرا قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کند چون مادّه قضیّه، قبل از تجزیه و تحلیل مزبور از نظر منطق «امکان» بود امّا وقتی مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کردیم و گفتیم معنای قضیّه «الانسان ضاحک انسان له الضّحک است» و محمول را «انسان» قرار دادیم و قید «له الضّحک» را خارج از دائره محمول به حساب آوردیم قضیّه مزبور به «الانسان انسان» منقلب می‌شود که قضیّه اخیر، ضروریّه است و قضیّه ضروریّه‌ای واضح‌تر از «الانسان انسان» نداریم زیرا در قضیّه مزبور، موضوع، عین محمول هست و شیء بر خودش حمل شده که در فرض مذکور، حق با محقّق شریف است امّا بیان مزبور، صرف فرض است و با واقعیّت تطبیق نمی‌کند بلکه چیزی که با واقعیّت تطبیق می‌کند این است که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱]- ب: اگر محمول مقیّد چنین باشد که: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۲

و ذلک لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار کما أنّ الأخبار بعد العلم بها تکون أوصافا، فعقد الحمل ینحلّ إلی القضیّة، کما أنّ عقد الوضع ینحلّ إلی قضیّة مطلقة عامّة عند الشّیخ، و قضیّة ممکنة عند الفارابی، فتأمّل [۱].[۳۰۹]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۳۴۲

حمل شده باشد- مانند جمله «زید شاعر کاتب» که موضوع قضیّه، دارای دو محمول است در محلّ بحث هم معنای ضاحک و امثال آن، مرکّب است یعنی «انسان له الضحک» لذا محمول قضیّه، دارای دو جهت و دو حیثیّت است. ۱- اصل انسانیّت ۲- «له الضّحک»

به عبارت روشن‌تر:

ما دو قضیّه حملیّه داریم الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحک البتّه واضح است که مادّه و جهت دو قضیّه با یکدیگر متفاوت است مادّه قضیّه اول، ضرورت و مادّه قضیّه دوّم، امکان خاص می‌باشد پس قضیّه «الانسان ضاحک» به اعتبار وجود دو محمول، دارای دو جهت و دو مادّه مختلف گشت.

اکنون ببینیم کلام محقّق شریف، صحیح است یا نه

بیان ایشان با کمی تغییر، صحیح و خالی از اشکال است به این نحو که:

محقّق شریف، مناسب بود که چنین بفرمایند: از نظر منطق، قضیّه «الانسان ضاحک» مادّه‌اش امکان هست امّا اگر مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باشد، لازمه‌اش این است که قضیّه مذکور که دارای یک مادّه- امکان- بود و هیچ شائبه ضرورت نداشت، به دو قضیّه منقلب شود که مادّه یکی از آنها ضرورت و مادّه دیگری امکان هست- و به ضروریّه محضه، منقلب نمی‌شود- و این خود یک تالی فاسد است یعنی قضیّه‌ای که ممکنه محضه بود وجهی و لزومی نداشت که منقلب به ضروریّه و ممکنه شود.

نتیجه: مصنّف با مختصر تغییری کلام محقّق شریف را تأیید نمودند.

[۱]- سؤال: چرا در صورتی که محمول، مقیّد است و در ظاهر، یک قضیّه داریم،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۳

شما آن را به دو قضیّه، منحل می‌کنید- علّت انحلال چیست-

جواب: به خاطر دو نکته:

۱- اگر اوصاف از نظر مخاطب و مستمع مجهول باشند، جنبه خبری و صورت قضیّه پیدا می‌کنند اگر شما به دوستتان گفتید «جاءنی زید العالم» و او نمی‌دانست که زید، دارای مقام علمی هست، در این صورت، شما به حسب ظاهر کلمه «العالم» را به عنوان وصف ذکر کرده‌اید امّا کانّ دو خبر و دو مطلب را برای دوست خود بیان کرده‌اید یکی مجیء زید و دیگری عالمیّت زید پس «زید العالم» با اینکه از نظر ادبی صفت و موصوف است امّا در واقع، یک قضیّه است و در حقیقت به دوست خود چنین گفته‌اید «جاءنی زید و هو عالم» کما اینکه اگر خبری برای مخاطب، مفید فایده نبود- به علّت اینکه مخاطب، نسبت به آن خبر مطلع بود- و شما آن را به صورت یک قضیّه، بیان کردید در این صورت با اینکه ظاهرا قضیّه است امّا باطنا وصف است یعنی در عین حال که قضیّه شما موضوع و محمول دارد ولی در حقیقت، صفت و موصوف است مثلاـ دوستتان می‌دانست که زید، عالم است، شما هم به صورت جمله خبریّه گفتید «زید عالم» قضیّه مذکور در واقع به صورت صفت و موصوف- زید العالم- هست زیرا خبر را چنین تعریف کرده‌اند «ما افاد المستمع فائدة تامّة» حال اگر مستمع، آگاه به عالمیّت زید است در این صورت، قضیّه مذکور حقیقتا نسبت به او عنوان خبر پیدا نمی‌کند.

۲- نکته دیگر: در منطق، راجع به عقد الوضع- موضوع- قضایا، اختلافی بین شیخ الرّئیس ۳۱۰] و فارابی ۳۱۱] هست که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۴

شما خبری را به صورت «الانسان ضاحک» بیان کردید موضوع قضیّه مزبور با اینکه جامد هست و عنوان اشتقاقی ندارد امّا در واقع یک قضیّه است معنای «الانسان»، «الموجود الذی ثبت له الانسانیّة» هست یعنی مبدّل به یک قضیّه می‌شود.

در اینکه عقد الوضع، خود یک قضیّه است اختلافی بین آن دو بزرگوار وجود ندارد بلکه اختلافشان در این جهت است که:

مادّه قضیّه مذکور چیست؟

شیخ الرّئیس فرموده‌اند جهت و مادّه قضیّه مذکور، مطلقه عامّه است پس معنای «الانسان» به نظر شیخ «الموجود الذی ثبت له الانسانیّة بالفعل» می‌باشد امّا فارابی فرموده، مادّه قضیّه مزبور، امکان است.

نتیجه: موضوع قضیّه و عقد الوضع با اینکه یک کلمه و نوعا هم جامد هست، منحل به یک قضیّه می‌شود منتها در جهت و مادّه‌اش بین آن دو اختلاف هست.

آیا مانعی دارد که ما در محمول و عقد الحمل هم کلام مذکور را جاری بدانیم و بگوئیم قضیّه «الانسان انسان له الضّحک» در واقع دو قضیّه است محمول یک قضیّه، «انسان» و محمول قضیّه دیگر «له الضّحک» و صورت هریک از آن دو قضیّه چنین است: الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضّحک منتها مادّه یکی ضرورت و مادّه دیگری امکان هست.

پس در جواب صاحب فصول چنین می گوئیم:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۵

لکنّه (قدّس سرّه) تنظّر فیما أفاده بقوله: «و فیه نظر لأنّ الذّات الماخوذة مقیّدة بالوصف قوّة أو فعلا، إن کانت مقیّدة به واقعا صدق الإیجاب بالضّرورة و إلا صدق السّلب بالضّرورة، مثلا: لا یصدق زید کاتب بالضّرورة لکن یصدق زید [الکاتب بالقوّة أو بالفعل کاتب بالضّرورة» انتهی.

و لا یذهب علیک أنّ صدق الإیجاب بالضّرورة، بشرط کونه مقیّدا به واقعا لا یصحّح دعوی الانقلاب إلی الضّروریة، ضرورة صدق الإیجاب بالضّرورة بشرط المحمول فی کلّ قضیّة و لو کانت ممکنة، کما لا یکاد یضرّ بها صدق السّلب

شما خیال نکنید که اگر ثبوت قید، ضروری نباشد، هیچ‌گونه انقلابی تحقّق پیدا نمی‌کند، کتابت و ضحک- در قضایای الانسان کاتب و الانسان ضاحک- هیچ ضرورتی برای انسان ندارد مع ذلک هریک از قضایای مربوطه به دو قضیّه، منحل می‌شود و «انقلاب»، تحقّق دارد منتها مادّه یک قضیّه، ضرورت و مادّه دیگری امکان است و این خود، یک تالی فاسدی است که مشروحا بیان کردیم.

نتیجه: تاکنون کلام صاحب فصول را رد نموده و بیان محقق شریف را پذیرفته و تأیید نموده‌ایم.

قوله «فتأمّل ۳۱۲]».

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۶

کذلک، بشرط عدم کونه مقیّدا به واقعا، لضرورة السّلب بهذا الشّرط، و ذلک لوضوح أنّ المناط فی الجهات و موادّ القضایا، إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلی ذلک الموضوع موجّهة بأیّ جهة منها، و مع أیّة منها فی نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له کذلک، و إلّا کانت الجهة منحصرة بالضّرورة، ضرورة صیرورة الإیجاب أو السّلب- بلحاظ الثّبوت و عدمه- واقعا ضروریّا، و یکون من باب الضّرورة بشرط المحمول.

و بالجملة: الدّعوی هو انقلاب مادّة الإمکان بالضّرورة، فیما لیست مادّته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان [۱].

صاحب فصول در کلام خود تنظّر نموده‌اند

[۱]- برای توضیح عبارت مذکور، مقدّمهٔ خلاصه قسمتی از مباحث قبل را تکرار می کنیم:

محقّق شریف فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود و اگر مصداق شیء در معنای مشتق اخذ شده باشد، قضیّه ممکنه به ضروریّه، انقلاب پیدا می کند پس معنای مشتق بسیط است نه مرکّب.

صاحب فصول از دو شقّ کلام محقّق شریف جواب دادند از جمله اینکه:

ایشان فرمودند[۳۱۳] می‌توان شقّ دوّم- اخذ مصداق شی‌ء و ذات در مفهوم مشتق- را انتخاب نمود که درعین‌حال مستلزم تالی فاسد- انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه- هم نباشد زیرا در قضیّه «الانسان ضاحک»[۳۱۴] و «الانسان کاتب» و امثال آن، محمول قضیّه،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۴۷

مصداق شی‌ء- بدون قید- نیست بلکه محمول، مقیّد و در صورتی که محمول، مقیّد است اگر قضیّه بخواهد ضروریّه باشد باید آن قید هم ضروری باشد و چنانچه قید و وصفش ضروری نباشد- مانند ضحک و کتابت- در نتیجه، سبب نمی‌شود که محمول مقیّد، ضروری باشد یعنی محمول مقیّد به قید غیر ضروری، همان امکانی را که داشت، بعد از اخذ مصداق شی‌ء در مفهوم مشتق باز هم قضیّه ممکنه است پس جهت و مادّه قضیّه «الانسان ضاحک» و «الانسان انسان له الضّحک» ممکنه است نه ضروریّه [۳۱۵].

صاحب فصول در کلام خود تنظّر نموده و فرموده‌اند در جواب ما به محقّق شریف «نظر» هست و فرمایش ایشان صحیح است.

تذکّر: بعد از ذکر خلاصه بعضی از مطالب قبل به توضیح متن می‌پردازیم که:

بحث فعلی ما این است که منظور و مقصود صاحب فصول از عبارتی که در «فیه نظر»- لانّ الذّات المأخوذهٔ مقیّدهٔ بالوصف ...- آورده چیست.

مصنّف، کلام صاحب فصول را به نحوی معنا کرده که اشکال مهمّی متوجّه صاحب فصول شده ولی باید گفت که منظور صاحب فصول، مطلبی نیست که مرحوم آقای آخوند از کلام ایشان استفاده و برداشت کرده‌اند. مقصود واقعی صاحب فصول، چیز دیگری است که آن را توضیح خواهیم داد.

سؤال: منشأ اشتباه مذکور چه بوده؟

جواب: مثالی در کلام [۳۱۶] صاحب فصول هست که آن مثال در نسخه‌ها اشتباها ذکر شده، در آن مثال، مبتدائی بدون خبر، ذکر شده و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند در

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۴۸

ذهنشان بوده که خبر آن مبتداء، فلان شی‌ء است و عبارت صاحب فصول «علیه الرّحمهٔ» را به طرز خاصّی معنا کرده‌اند لکن مطلبی که از کلام صاحب فصول، حذف شده، این بوده که در عبارت فصول، کلمه‌ای مکرّر، ذکر شده و نویسنده و ناسخ کتاب، توهّم کرده که آن کلمه مکرّر، زائد است لذا آن را حذف کرده در حالی که آن لفظ، مکرّر نبوده و اساس بحث برآن استوار است.

برداشت مصنّف از کلام صاحب فصول: صاحب فصول فرمودند قضایائی از قبیل «الانسان ضاحک و الانسان کاتب» به قضیّه ضروریّه، منقلب نمی‌شوند زیرا در قضیّه «الانسان انسان له الکتابهٔ[۳۱۷]» قید محمول مقیّد، غیر ضروری است و مجموع محمول مقیّد، غیر ضروری می‌شود سپس فرموده‌اند «فیه نظر». وجه نظر را باید توضیح داد که: سه حالت برای موضوع قضیّه- یعنی الانسان- متصوّر است.

الف: انسان مقیّد به وصف کتابت، موضوع است مثل اینکه بگوئیم «الانسان الکاتب انسان له الکتابهٔ» که قید «الکاتب» در موضوع قضیّه، ذکر شده، واضح است که از نظر علم منطق، مادّه و جهت قضیّه مذکور، ضرورت است زیرا «الانسان الکاتب» نمی‌شود «انسان له الکتابهٔ» نباشد و «الانسان العالم» نمی‌شود «انسان له العلم» نباشد پس اگر شما موضوع قضیّه را مقیّد به وصف کتابت نمودید، قضیّه مذکور، ضروریّه می‌شود- ایجابش ضرورت دارد-

ب: موضوع قضیّه، انسان مقید به غیر کتابت است: اگر عدم کتابت را قید در موضوع قرار دهید و بگوئید «الانسان الغیر الکاتب»، و محمولش «انسان له الکتابهٔ» باشد، در این صورت باید قضیّه شما سالبه باشد- سالبه ضروریّه- مانند «الانسان الغیر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۴۹

الکاتب لیس بانسان له الکتابهٔ بالضّرورهٔ» یعنی انسان مقیّد به عدم کتابت نمی‌تواند «انسان له الکتابهٔ» باشد.
خلاصه: اگر موضوع قضیّه، مقیّد به وجود وصف و قید باشد، جانب ایجابش ضرورت دارد و چنانچه موضوع، مقیّد به عدم وصف شد، جانب سلبش ضرورت دارد.
ج: موضوع قضیّه، انسان مطلق است یعنی موضوع به نحو اطلاق ملاحظه شده، نه مقیّد به وصف است نه مقیّد به عدم وصف.
تذکّر: در کلام صاحب فصول، اشاره‌ای به فرض اخیر نشده.

ایراد مصنّف نسبت به بیان صاحب فصول

مرحوم آقای آخوند، عبارت صاحب فصول را به کیفیّت مذکور معنا کرده و لذا اشکال مهمّی به صاحب فصول نموده‌اند که:
کلام شما هیچ‌گونه ارتباطی با بیان محقّق شریف ندارد زیرا نظر محقّق شریف این است که قضیّه‌ای که مادّه‌اش ذاتا امکان بود- در صورت اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق- به ضروریّه منقلب می‌شود.
محقّق شریف فرموده‌اند قضیّه ممکنه «الانسان کاتب» اگر معنایش «الانسان انسان له الکتابهٔ»[۳۱۸] باشد، انقلاب به ضروریّه پیدا می‌کند امّا شما- صاحب فصول- در بیان انقلاب ممکنه به ضروریّه در موضوع قضیّه، تصرّف نموده و گفتید «الانسان الکاتب انسان له الکتابهٔ» یا «الانسان الغیر الکاتب لیس بانسان له الکتابهٔ» بحث ما، در موردی نبود که کسی در موضوع قضیّه، تصرّف و دخالت نماید بلکه بحث در موردی است که
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۰
موضوع به نحو اطلاق باشد.
به عبارت دیگر در علم منطق قضایائی داریم که مواد و جهات مختلفی دارند از جمله ضروریّه، ممکنه، وقتیّه و امثال آنها در تمام تقسیمات مذکور، نفس موضوع را در نظر گرفته نه موضوع با وصف محمول را زیرا اگر موضوع با تقیّد به محمول، عنوان موضوعیّت پیدا کند، جهت تمام قضایا «ضرورت» می‌شود و دیگر قضیّه ممکنه نداریم مثلا اگر مقصود از قضیّه «زید عالم»، «زید العالم عالم» باشد، آن قضیّه، ضروریّه است و نامش ضروریّه به شرط محمول است و همچنین در «الانسان الضّاحک ضاحک» که ... و اگر موضوع قضیّه، مقیّد به عدم محمول شود، ضرورت سلب، پیدا می‌کند مانند «الانسان الغیر الکاتب لیس بکاتب بالضّرورهٔ».
خلاصه: اگر موضوع قضیّه به محمول، مقیّد شود، ضرورت ایجاب و اگر به عدم محمول مقیّد باشد، ضرورت سلب پیدا می‌کند.
با بیان شما- صاحب فصول- نمی‌توان کلام محقّق شریف را تصحیح نمود زیرا:
محقّق شریف فرموده‌اند اگر مصداق شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، قضیّه‌ای که جهتش امکان و موضوعش مطلق است- تقیّد به وجود یا عدم وصف ندارد- به قضیّه ضروریّه منقلب می‌شود امّا شما در مقام توجیه کلام محقّق شریف، موضوع قضیّه را مقیّد نموده و فرمودید منظور از کلمه «انسان»، «الانسان الکاتب» است و صورت قضیّه موجبه به این شکل است «الانسان الکاتب انسان له الکتابهٔ» و قضیّه سالبه‌اش به این نحو است «الانسان الغیر الکاتب لیس بانسان له الکتابهٔ»- و جهت هر دو قضیّه، ضرورت است- بین کلام شما و بیان محقّق شریف، اختلاف و فاصله کلّی وجود دارد پس توجیه شما غیر صحیح است.
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۱
تذکّر: تا اینجا برداشت و استفاده مصنّف از کلام صاحب فصول را بیان کردیم.

برداشت مصنّف از کلام صاحب فصول نادرست است

نکته: برداشت و تفسیر مصنّف را از کلام صاحب فصول، بیان کردیم لکن صاحب فصول اصلا چنان مطلبی را نفرموده و تصرّفی در موضوع قضیّه ننموده‌اند.

بیان ذلک: کلمه «ذات» که در عبارت صاحب فصول، اخذ شده، آن ذاتی نیست که در موضوع قضیّه باشد بلکه مقصود از «ذات» همان مصداق ذات است که در جانب محمول- در مشتق- و ضاحک و کاتب، اخذ شده ۳۱۹] و ایشان تصرّفی در موضوع قضیّه ننموده بلکه موضوع، همان «انسان» مطلق هست، صاحب فصول خواسته‌اند بفرمایند[۳۲۰]: در قضیّه فرضا «الانسان کاتب» نزاع و بحث ما در «محمول» قضیّه است که آیا در معنای مشتق و کاتب، مصداق ذات که انسان باشد، مأخوذ است یا نه و اصلا ایشان دخالتی در موضوع قضیّه ننموده بلکه موضوع بر اطلاق خودش باقی است و در نتیجه خواسته‌اند کلام محقق شریف و انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه را به این بیان

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۲

تصحیح نمایند که ۳۲۱]:

تقیّد و توصیف انسان به عنوان «له الکتابهٔ» از دو حال، خارج نیست:

۱- ممکن است تقیّد و توصیف مذکور در واقع و به‌حسب نفس الامر هم برای انسان ثابت و او موصوف به عنوان «له الکتابهٔ» باشد پس در این صورت تمام انسانها و لو بالقوّه متّصف به عنوان «له الکتابهٔ» هستند. صاحب فصول معتقدند که اگر چنین تقیّد واقعی برای انسان، ثابت باشد قضیّه مذکور- الانسان کاتب- ضروریّه است زیرا معنای آن چنین است «الانسان انسان له الکتابهٔ» و فرض بحث ما در موردی است که کتابت و لو بالقوّه برای انسان در واقع ثابت است بنابراین در فرض مذکور، انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه تحقّق دارد و فرمایش محقّق شریف، صحیح است زیرا:

قضیّه‌ای که ابتداء، ممکنه بود، بعد از اخذ مصداق مشتق در محمول آن به قضیّه ضروریّه، منقلب شد.

۲- اگر فرض کردیم که به‌حسب واقع، تقیّدی برای انسان، ثابت نیست، شما انسان را مقیّد به عنوان «له الکتابهٔ» می‌کنید ولی در واقع، چنین تقیّدی ثابت نیست، در این فرض هم صاحب فصول معتقدند که انقلاب، تحقّق دارد و قضیّه ما ضروریّه است منتها جانب سلب قضیّه، ضرورت دارد و باید گفت «الانسان لیس بانسان له الکتابهٔ».

نتیجه: صاحب فصول، تصرّفی در موضوع قضیّه ننموده و قضیّه بشرط محمول را بیان نکرده‌اند بلکه کلام ایشان مربوط به مشتق و نفس محمول- کاتب- است که در قضیّه «زید کاتب» و امثال آن وقتی تجزیه و تحلیل کنیم دو صورت دارد اگر موصوف،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۳

اتّصاف واقعی به صفت دارد، جانب ایجاب قضیّه، ضرورت دارد و چنانچه اتّصاف واقعی ندارد، جانب سلبش ضرورت دارد.

صاحب فصول برای توضیح کلام خود و اینکه بیان محقّق شریف، صحیح است دو مثال آورده‌اند ضمنا متن کلام ایشان را از کتاب فصول ۳۲۲] نقل می‌کنیم تا منشأ برداشت ناصحیح مصنّف «ره» هم روشن شود.

الف: قضیه «زید کاتب بالضّرورهٔ» کاذب است و این در صورتی است که معنای «کاتب» غیر مرکّب باشد و مصداق شیء در مفهوم کاتب، اخذ نشده باشد البتّه «زید کاتب بالامکان» یک قضیّه صادق هست.

ب: اگر در قضیّه مذکور در مفهوم مشتق- کاتب- مصداق شیء- که همان زید است و باید کلمه «زید» تکرّر پیدا کند- را اخذ کنیم، صورت آن، چنین است «زید زید الکاتب» که قضیّه اخیر، دیگر ممکنه نیست بلکه ضروریّه است و کلام محقّق شریف هم صحیح می‌باشد.

تذکّر: چون کلمه زید در مثال «زید زید الکاتب» دو دفعه ذکر شده، ناسخ و نویسنده کتاب فصول، توهّم کرده که یکی از آن دو،

اشتباه و زائد است لذا احدهما را حذف نموده و همان‌طور که در حاشیه کتاب، متن عبارت فصول را آوردیم و شما ملاحظه نمودید، اکنون آن مثال، غلط و به صورت «زید الکاتب» در کتاب فصول، چاپ شده.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۴

سؤال: خبر عبارت «زید الکاتب» چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» خیال کرده‌اند که صاحب فصول «علیه الرّحمة» به صورت «زید الکاتب کاتب» مثال زده و عنوان «الکاتب» را در ناحیه موضوع آورده‌اند- و قضیّه، ضروریّه به شرط محمول است- درحالی که مقصود صاحب فصول «زید زید الکاتب» بوده و چون کلمه زید، مکرّر شده، ناسخ، توهّم نموده که یکی از آن دو زائد است لذا حذف نموده با توجّه به آنچه که ذکر کردیم:

منشأ اشکال در تفسیر کلام صاحب فصول، همان مثال است.

خلاصه بیان صاحب فصول: قید و جهت قضیّه «زید کاتب» بدون تجزیه و تحلیل و بدون اینکه مصداق ذات در مفهوم مشتق، اخذ شود، امکان است امّا اگر مصداق شی‌ء در مفهوم مشتق اخذ شود، قضیّه مذکور به صورت «زید زید الکاتب بالقوّة» درمی‌آید که جهت و مادّه‌اش ضرورت است و ثبوت کتابت بالقوّه برای زید، مطابق با واقع و چنین وصفی برای زید، ثابت است پس قضیّه ممکنه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کند و برای شما واضح شد که مقصود صاحب فصول تأیید و تصحیح کلام محقّق شریف بوده- از طریق لحاظ محمول مقیّد و موصوف و صفت- امّا مصنّف، خیال کرده‌اند که وصف و قید در کلام صاحب فصول در ناحیه موضوع، اخذ شده و موضوع به وجود محمول، مقیّد می‌شود تارة و ...

سؤال: آیا طبق تفسیری که ما از کلام صاحب فصول کردیم، ایرادی بر، ایشان هست یا نه؟

جواب: البته فرمایش صاحب فصول، مورد مناقشه هست زیرا ممکن است محمول به‌حسب واقع، تقیّد به وصف و قید داشته باشد لکن تقیّدش ضروری نباشد این چنین نیست که اگر به‌حسب واقع، تقیّدی داشت، حتما باید ضروری باشد ممکن است

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۵

و قد انقدح بذلک عدم نهوض ما أفاده (رحمه اللّه) بإبطال الوجه الأوّل، کما زعمه (قدّس سرّه)، فإنّ لحوق مفهوم الشّی‌ء و الذّات لمصادیقهما، إنّما یکون ضروریّا مع إطلاقهما[۳۲۳]، لا مطلقا[۳۲۴]، و لو مع التّقید[۳۲۵] إلا بشرط تقیّد المصادیق به أیضا، و قد عرفت حال الشّرط، فافهم [۱].

جهتش «امکان» باشد.

قوله «و بالجملة الدّعوی هو انقلاب مادّة الامکان ...».

مصنّف فرموده‌اند ادّعای محقّق شریف- انقلاب ممکنه به ضروریّه- در موردی است که «لیست مادّته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان» ولی شما- صاحب فصول- انقلاب مذکور را به این کیفیّت تصحیح کردید که موضوع قضیّه را مقیّد به وجود یا عدم محمول قرار دادید که ارتباطی به کلام محقّق شریف ندارد.

[۱]- تکرار و خلاصه مطالب قبل: محقّق شریف «ره» فرمودند اگر مفهوم شی‌ء در معنای مشتق، اخذ شود، عرض عام، داخل فصل و چنانچه مصداق شی‌ء- ذات- در معنای مشتق مأخوذ شود، قضیه ممکنه به ضروریّه، منقلب می‌شود لذا مفهوم مشتق را مرکّب نمی‌دانیم بلکه مشتق، دارای مفهومی بسیط است. صاحب فصول «ره» ابتداء از دو شقّ کلام محقق شریف جواب دادند سپس در جواب خود از شقّ دوّم کلام محقق شریف- اخذ مصداق شی‌ء و ذات در معنای مشتق- تنظّر نموده و فرمودند حق با محقّق شریف است. امّا اکنون پا فراتر نهاده‌اند که ۳۲۶]:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۶

همان‌طور که تالی فاسد انتخاب شقّ دوّم، انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه بود، تالی فاسد شقّ اوّل- اخذ مفهوم شی‌ء در معنای مشتق- هم انقلاب ممکنه به ضروریّه است.

به‌عبارت دیگر: چه مفهوم شی‌ء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و چه مصداق شی‌ء را درهرصورت، تالی فاسدش انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه است و علّتش همان است که در «فیه نظر» بیان کردیم و اجمالا اینکه:

محمول مقیّد یا واقعا تقیّد به قید دارد یا ندارد اگر محمول مقیّد، تقیّد به قید دارد، جانب ایجاب قضیّه ضرورت دارد و اگر تقیّد به قید ندارد، جانب سلب قضیّه، ضرورت دارد خواه محمول قضیّه، مفهوم شی‌ء و ذات باشد یا اینکه محمول، مصداق شی‌ء و ذات باشد.

منتها فرقی که در صورت، مسئله وجود داشت این بود که: در شقّ اوّل، مفهوم شی‌ء در معنای مشتق، اخذ می‌شد و در شقّ دوّم، مصداق شی‌ء و ذات در معنای مشتق اخذ می‌گردید.

مطلب و علتی را که صاحب فصول در «فیه نظر» بیان کردند، علاوه بر شقّ دوّم، شامل شقّ اوّل هم می‌شود و در هر دو صورت، انقلاب، تحقّق دارد.

مصنّف «ره»: باید بررسی کنیم که آیا کلام صاحب فصول «ره» صحیح است یا نه.

در شقّ اوّل ۳۲۷] و در قضیّه «الانسان ناطق» مفهوم و عنوان شی‌ء بر «انسان» حمل می‌شد به این صورت «الانسان شی‌ء له النّطق».

سؤال: صاحب فصول که فرموده‌اند در شق اوّل هم قضیّه ما ضرورت پیدا می‌کند،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۷

آیا نفس عنوان «شی‌ء» به تنهائی برای موضوع، ضرورت دارد یا شی‌ء مقیّد به قید ضرورت دارد؟

اگر بفرمایند که نفس مفهوم شی‌ء به تنهائی برای موضوع، امر ضروری است، در این صورت می‌گوئیم اشکالی ندارد برای هر چیزی عنوان «شی‌ء» و عنوان «ذات» ضرورت دارد لکن محمول قضیّه ما مفهوم شی‌ء به تنهائی نیست بلکه محمول قضیّه، مقیّد است و شما نمی‌توانید «شی‌ء» را به تنهائی ملاحظه کنید پس باید آن را با قیدش در نظر گرفت و گفت «الانسان شی‌ء له النّطق» یا «الانسان شی‌ء له الکتابة» و مقیّد بما هو مقیّد چه‌بسا ضروری نباشد و خود شما- صاحب فصول- فرمودید: «لجواز ان لا یکون ثبوت القید ضروریّا انتهی». مگر اینکه شما بگوئید قضیّه ما ضروریّه به شرط محمول است- موضوع قضیّه تقیّد به وجود محمول دارد- که در فرض مذکور، صورت قضیّه چنین است «الانسان الذی هو شی‌ء له الکتابة شی‌ء له الکتابة» و قضیّه مزبور، ضروریّه است امّا همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم، فرض مذکور، خارج از بحث ما هست و در موادّ قضایا باید ذات ۳۲۸] موضوع، ملاحظه شود نه موضوع به شرط محمول و الا موادّ تمام قضایا منحصر به ضروریّه می‌شود.

خلاصه: شما نمی‌توانید موضوع قضیّه را «الانسان الذی هو شی‌ء له الکتابة» قرار دهید زیرا موضوع باید ذات انسان باشد و هیچ تقیّدی به محمول نداشته باشد در نتیجه اگر موضوع قضیّه، ذات انسان باشد، همان بیانی را که شما- صاحب فصول- در مقام اشکال به شق دوّم، ذکر کردید، اینجا هم جریان پیدا می‌کند که:

البتّه ثبوت «شی‌ء» برای انسان، ضرورت دارد لکن محمول قضیّه فقط «شی‌ء»

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۸

ثمّ إنّه لو جعل التّالی فی الشّرطیّة الثّانیة لزوم أخذ النّوع فی الفصل؛ ضرورة أنّ مصداق الشّی‌ء الذی له النّطق هو الإنسان، کان ألیق بالشّرطیّة الأولی، بل کان أولی لفساده مطلقا، و لو لم یکن مثل النّاطق بفصل حقیقی، ضرورة بطلان أخذ الشّی‌ء فی لازمه و خاصته، فتأمّل جیّدا [۱].

نیست بلکه محمول، «شی‌ء له الکتابهٔ» هست و چون قید، ضرورت ندارد، ثبوت محمول مقیّد هم برای انسان ضرورتی ندارد.

قوله: «فافهم».

اشکال ما به صاحب فصول طبق مبنای خود ایشان است ولی ما در محمول مقیّد، دو صورت، تصوّر نموده و مشروحا بیان کردیم که:

الف: محمول، ذات مقیّد بود که در این صورت، قضیّه ممکنه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کرد. ب: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع حمل می‌شد که در این صورت قضیّه ممکنه به دو قضیّه ممکنه و ضروریّه منقلب می‌گشت.

نظر مصنّف درباره کلام محقّق شریف «قدّس سرّهما»

[۱]- محقّق شریف فرمودند تالی فاسد شق اوّل- اخذ مفهوم شی‌ء در معنای مشتق ۳۲۹]- دخول عرض عام در فصل است و تالی فاسد شقّ دوّم- اخذ مصداق شی‌ء در مفهوم مشتق ۳۳۰]- انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه ۳۳۱] است. به‌علاوه ایشان مجبور بودند برای هریک از دو شق، امثله مختلف، ذکر کنند ولی ما برای بیان بساطت مفهوم مشتق، طریقی را طی می‌کنیم که هم مثال دو شقّ مذکور، تغییر نکند و هم تالی فاسد هر دو شق،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۹

متناسب و نزدیک به یکدیگر باشد:

توضیح ذلک: همان‌طور که محقّق شریف هم فرمودند، اگر مفهوم شی‌ء و ذات در معنای مشتق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود- البتّه با قطع نظر از اشکال ما که ناطق و امثال آن، فصل حقیقی نیستند.-

امّا چنانچه مصداق شی‌ء و ذات در معنای مشتق، اخذ شود،- ما مثال را تغییر نمی‌دهیم، در همان مثال «الانسان ناطق»- معنای ناطق چنین می‌شود: «الانسان الذی له النطق».

سؤال: آیا می‌توان در معنای ناطق «انسان» را اخذ نمود؟

جواب: خیر! زیرا انسان، نوع، و نوع، مرکّب از جنس و فصل است و نمی‌توان نوعی را که خود از جنس و فصل، مرکّب است، یک جزء معنای فصل و ناطق قرار داد.

به‌عبارت دیگر: ناطق به تنهائی فصل انسان است امّا، شما مصداق شی‌ء و ذات را در معنای مشتق و ناطق، اخذ نموده و هنگام معنا کردن می‌گوئید یک جزء معنای ناطق، انسانی است که انسان، خودش از جنس و فصل، مرکّب است، نوعی را که مجموعه جنس و فصل است شما جزء معنای فصل قرار دادید و این امر، ممتنع است.

مثلا اگر کسی از شما معنای ناطق را سؤال کند، شما نباید آن را چنین معنا کنید «الانسان الذی له النّطق» و نوع را در معنای فصل و جزء فصل قرار دهید لذا اگر محقّق شریف، تالی فاسد شق دوّم را دخول نوع در فصل می‌دانست هم بین دو تالی فاسد، تناسب بود و هم نیازی به تعویض و تغییر مثال، پیدا نمی‌شد.

خلاصه: در صورت اخذ مصداق شی‌ء در معنای مشتق، نوع، داخل فصل می‌شود و چیزی که مرکّب از جنس و فصل است جزء فصل قرار می‌گیرد و نیمی از فصل را تشکیل می‌دهد «و هذا ممتنع».

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۶۰

ثمّ إنّه یمکن أن یستدلّ علی البساطهٔ، بضرورهٔ عدم تکرر الموصوف فی مثل زید الکاتب، و لزومه من التّرکب، و أخذ الشّی‌ء مصداقا

أو مفهوما فی مفهومه [۱].

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: اگر ناطق را فصل هم ندانیم ۳۳۲] بلکه بگوئیم عرض خاصّ انسان و لازم انسان است- طبق بیان ما هم- اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق، ممتنع است زیرا:

ناطق، عرض خاصّ انسان است و شما فرض کنید که کسی معنای ناطق را از شما سؤال کرده و در پاسخ او گفته‌اید «الانسان الذی له النّطق» در این صورت شما، معروض را در معنای عرض آورده و معروض را داخل عرض کرده‌اید چون انسان، معروض ناطق و موصوف به وصف نطق است و در معنای ناطق نمی‌توان معروض و موصوف را اخذ نمود، موصوف، جدای از وصف می‌باشد.

به‌عبارت دیگر، لازم و ملزوم، دو جزء هستند نمی‌توان ملزوم را در لازم، اخذ کرد و چه‌بسا یکی از آنها جوهر و دیگری عرض باشد و چگونه ممکن است که جوهر در معنای عرض، داخل باشد.

خلاصه: اگر ناطق را فصل انسان بدانید، نوع، داخل در فصل می‌شود و اگر مثل ما، ناطق را عرض خاص بدانید، معروض، داخل عرض می‌شود و هر دو محال است.

دلیل مصنّف بر بساطت مفهوم مشتق

[۱]- محقّق شریف، دلیل و بحث مفصّلی را در بساطت مفهوم مشتق بیان کردند ولی ما یک دلیل وجدانی، ساده و مختصر بر بساطت مشتق داریم که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۱

إرشاد: لا یخفی أنّ معنی البساطة- بحسب المفهوم- وحدته إدراکا و تصوّرا، بحیث لا یتصوّر عند تصوّره إلّا شیء واحد لا شیئان، و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین، کانحلال مفهوم الشّجر و الحجر إلی شیء له الحجریّة أو الشّجریّة، مع وضوح بساطة مفهومهما.

و بالجملة: لا ینثلم بالانحلال إلی الاثنینیّة- بالتّعمّل العقلی- وحدة المعنی و بساطة المفهوم، کما لا یخفی، و إلی ذلک یرجع الإجمال و التّفصیل الفارقان بین

فرضا شما مبتدائی به صورت صفت و موصوف- زید الکاتب- دارید.

سؤال: در مثال مذکور، موصوف شما دو مرتبه ذکر شده یا یک مرتبه؟

جواب: بدیهی است که از نظر ادبیّت در مثال مذکور، موصوف فقط یک مرتبه ذکر شده و هو «زید»، و این در صورتی است که معنای «الکاتب» بسیط باشد. امّا اگر معنای آن مرکّب باشد، در این صورت، موصوف شما مکرّر شده و به صورت «زید زید الکاتب» درمی‌آید[۳۳۳] البته در صورت اخذ مصداق شیء در معنای کاتب به صورت «زید زید له الکتابة» و در صورت اخذ مفهوم شیء به صورت «زید شیء له الکتابة» در می‌آید که یک موصوف شما «زید» و موصوف دیگر، مفهوم شیء یا مصداق شیء است.

خلاصه: اگر معنای مشتق، مرکّب باشد در مثال «زید الکاتب» و امثال آن باید موصوف، مکرّر ذکر شده باشد درحالی‌که از نظر ادبیّت و عرف بدیهی است که در آن مثال، موصوف، یک مرتبه ذکر شده و تکرّری مطرح نیست و این در صورتی است که معنای مشتق، بسیط باشد نه مرکّب- اگر مرکّب باشد، مستلزم تکرار و تکرار، خلاف ضرورت و بداهت است-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۲

المحدود و الحد، مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتّعمّل یحلّل النّوع، و یفصّله إلی جنس و فصل، بعد ما کان أمرا واحدا إدراکا، و شیئا فاردا تصوّرا، فالتّحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرّتق [۱].

مقصود از بساطت مشتق چیست؟

[۱]- معنای بساطت مشتق چیست؟ به عبارت دیگر، بساطت مشتق، مربوط به چه عالمی است؟

ملاک و مقصود، این است که ببینیم با تصوّر و شنیدن «مشتق» دو معنا تصوّر و ادراک می‌شود یا یک معنا، با شنیدن لفظ ضارب و قاتل، معنای متصوّر، دو جزء دارد یا اینکه بسیط است؟

معنای بساطت مشتق، این است که با شنیدن مشتق فقط یک معنا در ذهن انسان، متصوّر شود، «ضارب» یعنی «زننده».

بدیهی است که اگر همان معنای بسیط را به عقل، ارائه دهیم، در تجزیه و تحلیل عقلی، صاحب اجزاء می‌شود و این مطلب، اختصاص به مشتق ندارد در جوامد هم سریان دارد مثلا کلمه حجر و شجر از جوامد هستند و انسان از شنیدن آنها یک معنا در ذهنش نقش می‌بندد امّا وقتی لفظ حجر را به عقل ارائه می‌کنیم، عقل معنای آن را «شیء له الحجریّة» می‌داند لکن مفهوم «شیء» در معنای حجر، اخذ نشده و دلیلش این است که شما با شنیدن کلمه حجر، انتقال به «شیء» پیدا نمی‌کنید بنابراین:

کلمات حجر و شجر با اینکه دارای مفهوم بسیطی هستند امّا با فکر و تعمّل عقلی، ترکّب پیدا می‌کنند و ترکّب مزبور، منافاتی با بساطت آنها ندارد پس مقصود از بساطت این است که:

با شنیدن لفظ، یک معنا در ذهن، تصوّر می‌شود و شاهد دیگرش، اجمال و تفصیل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۳

الثّانی: الفرق بین المشتقّ و مبدئه مفهوما، أنّه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبّس بالمبدا، و لا یعصی عن الجری علیه، لما هما علیه ۳۳۴] من نحو[۳۳۵] من الاتّحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه یأبی عن ذلک، بل إذا قیس و نسب إلیه کان غیره، لا هو هو، و ملاک الحمل و الجری إنّما هو نحو من الاتّحاد و الهوهویّة، و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما، من أنّ المشتقّ یکون لا بشرط

است که فارق بین حدّ و محدود- معرّف و معرّف- است که:

انسان- نوع- مرکّب است از جنس و فصل امّا آیا شما با شنیدن لفظ انسان، معنای مرکّبی به ذهنتان خطور می‌کند؟ خیر.

انسان، دارای معنای بسیطی است و با شنیدن آن، جنس و فصل در ذهن انسان متصوّر نمی‌شود آری در مباحث علم منطق با مطرح شدن لفظ و مفهوم «انسان» «جنس و فصل»- حیوان و ناطق- در ذهن انسان تصوّر می‌شود. ولی اگر کسی بگوید «جاءنی انسان» حیوان و ناطق در ذهن ما نقش نمی‌بندد امّا همان معنای بسیط با تجزیه و تحلیل عقلی، دو جزء پیدا می‌کند یکی به نام نوع که ما به الاشتراک انسان با سایر حیوانات است و دیگری به نام فصل که ما به الامتیاز انسان از سایر حیوانات است امّا درعین‌حال، تجزیه و تحلیل مذکور، لطمه‌ای به بساطت مفهوم انسان وارد نمی‌کند.

نتیجه: مقصود ما از بساطت مشتق این است که با شنیدن آن فقط یک معنا به ذهن انسان خطور می‌کند و این مطلب، منافاتی با تجزیه و تحلیل عقلی ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۴

و المبدأ یکون بشرط لا، أی یکون مفهوم المشتقّ غیر آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ یکون آبیّا عنه [۱].

امر دوّم «تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق»

اشاره

[۱]- آیا بین ضارب و ضربی که مبدأ مشتق است مفهوما تفاوتی وجود دارد؟

آری! مشتق، دارای معنا و مفهومی است که قابل حمل بر ذات و جری بر ذات هست و می‌توان قضیّه حملیّه تشکیل داد و گفت «زید ضارب»- بزودی در امر سوّم، ملاک قضیّه حملیه را بیان خواهیم کرد- و ملاک حمل، این است که موضوع و محمول با یکدیگر اتّحاد دارند و می‌توان محمول را بر موضوع منطبق نمود به‌خلاف مبدأ مشتق- که عبارت است از ضرب و کتابت و امثال آنکه- قابلیّت حمل بر ذات را ندارد و نمی‌توان قضیّه حملیه‌ای تشکیل داد که محمولش عبارت از مبدأ و موضوعش ذات باشد مثلا نمی‌توان گفت «زید ضرب» قضیّه مذکور به نحو «حقیقت» صحیح نیست و اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا عدل و عدالت را نمی‌توان بر زید حمل نمود چون آن دو مفهومشان متغایر است زیرا زید یک موجود انسانی خارجی است امّا عدالت یک فضیلت اخلاقی و نفسانی است و نمی‌شود زید با عدل، اتّحاد پیدا کند پس فرق عادل و عدل این است که: عادل بمفهومه و معناه قابل حمل بر ذات هست به لحاظ اینکه عادل از تلبّس ذات به عدالت انتزاع شده و در انتزاع «عادل» نه تنها عدالت را ملاحظه کردیم بلکه اتّصاف و تلبّس ذات به عدالت هم ملاحظه شده لذا یک وصف انتزاعی برای خود ذات است- به اعتبار تلبّس به مبدأ-.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۵

و صاحب الفصول (رحمه اللّه)- حیث توهم أنّ مرادهم إنّما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین، بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجیّة مع حفظ مفهوم واحد- أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلک، لأجل امتناع حمل العلم و الحرکة علی

خلاصه: مشتق، قابل حمل بر ذات هست ولی مبدأ آن قابلیّت حمل ندارد.

سؤال: آیا تفاوت بین مشتق و مبدأش واقعی و حقیقی است یا اینکه اعتباری است و نیاز به اعتبار معتبر دارد؟

جواب: واقعا بین مشتق و مبدأش فرق مزبور وجود دارد و تفاوت مذکور، دائر مدار اعتبار معتبری نیست و به لحاظ لاحظ، ارتباط ندارد و در اختیار متکلّم نیست.

مصنّف فرموده‌اند: اهل معقول در فرق بین مشتق و مبدأ آن، بیانی دارند که ناظر به کلام ما هست که: مشتق «لا بشرط» و مبدأ «بشرط لا» هست.

سؤال: مشتق از چه جهت لا بشرط و مبدأ از چه نظر بشرط لا هست؟

مقصود، لا بشرطی نسبت به حمل و تطبیق بر ذات است که مشتق هیچ‌گونه امتناع و ابائی ندارد که جری بر ذات پیدا کند و حمل بر ذات شود یعنی از نظر حمل، لا بشرط است.

امّا مبدأ مشتق به شرط لای از حمل است و اباء و امتناع از حمل دارد. بنابراین از کلام اهل معقول دو مطلب را استفاده می‌کنیم که:

۱- لا بشرطی و بشرط لائی را نسبت به حمل ملاحظه می‌کنند.

۲- لا بشرطی و بشرط لائی در مشتق و مبدأ، یک حقیقتی است که ارتباط به لحاظ، لاحظ و اعتبار معتبر ندارد و این‌چنین نیست که فرضا متکلّم بتواند یک مرتبه، مشتق را لا بشرط و مبدأ را بشرط لا، تصوّر کند و یک مرتبه، عکس آن را.

لا بشرطی و بشرط لائی مشتق و مبدأ، یک واقعیّت تغییرناپذیر است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۶

الـذّات، و إن اعتبر لاـ بشـرط، و غفـل عن أنّ المراد مـا ذکرنـا، کمـا یظهر منهم من بیـان الفرق بین الجنس و الفصـل، و بین المادّة و الصورة، فراجع [۱].

ایراد مصنّف بر کلام صاحب فصول ۳۳۶]

[۱]- صاحب فصول «ره» مراد اهل معقول را به نحو دیگری برداشت کرده‌اند لذا در مقام اعتراض به آنها برآمده‌اند.

ایشان خیال کرده‌انـد که لا بشرطی و بشـرط لائی دو امر اعتباری است نه واقعی- و آن‌هم به لحاظ عوارض خارجیّه، به لحاظ حمل شـدن و حمل نشدن- معنای واقعی عالم و علم فرقی ندارد منتها شـما به دو نحو می‌توانید آن را اعتبار کنید، معنای علم و عالم یکی است لکن اگر آن را لا بشرط ملاحظه کردید، قابل حمل است و چنانچه بشرط لا لحاظ کنید قابلیّت حمل ندارد.

خلاصه اینکه اختیارش به دست انسان و معتبر است اگر بخواهـد آن را لا بشـرط اعتبار می‌کنـد و چنانچه مایل باشد آن را بشـرط لا اعتبار می‌کند لذا صاحب فصول بر اهل معقول ایراد گرفته که:

تفاوت شما- بین مشتق و ذات- یک تفاوت درست و صحیحی نیست زیرا: اگر ما مبدأ را لا بشرط هم فرض کنیم، قابل حمل نیست «زید علم» و «زید حرکة» قضایای حملیّه باطل و غیر صحیحی هستند پس چرا شما- اهل معقول- مشتق را لا بشرط قرار

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۷

دادید «لا بشرطی» مشکلی را حل نمی‌کند.

مرحوم آقای آخونـد: صاحب فصول «ره» به کلام اهل معقول توجّه ننموده‌انـد، آنها گفته‌انـد بین عالم و علم، مفهوم واحدی نیسـت بلکه دو مفهوم و دو معنـای واقعی مطرح است که یک معنا قابل حمل است و معنای دیگر یعنی مبـدأ قابلیّت حمل بر ذات را نـدارد آنهـا نگفته‌انـد علم و عـالم، یـک معنا دارنـد همان‌طور که بیان کردیم بشـرط لائی و لا بشـرطی یک امر واقعی هست که مربوط به اعتبار من و شما نیست و مقصود اهل معقول همان است که توضیح دادیم و ...

مصنّف، مؤیّدی به نفع خود اقامه نموده‌اند:

شاهد: اهل معقول، چنین تعبیری- لا بشـرطی و بشـرط لائی- در مورد دیگری هم دارند که: انسان، دارای اجزای ماهوی است به نام جنس و فصـل که از آنهـا به اجزاء المـاهیّت تعبیر می‌کننـد در قضـیّه «الانسـان حیوان ناطق» حیوان، جنس و ناطق، فصل آن است. و همچنین انسان، دارای اجزای خارجی به نام مادّه و صورت هست.

سؤال: چه تفاوتی بین (جنس و فصل) و بین (مادّه و صورت) وجود دارد؟

جواب: گفته‌انـد جنس و فصل هر دو لا بشـرط هسـتند امّا مادّه و صورت هر دو بشـرط لا می‌باشـند و مقصود اهل معقول از آن دو، همان لا بشـرط و بشـرطلای از حمل است- آن‌هم مربوط به واقعیّت است- شـما می‌توانیـد اجزای ماهیّت را بر انسان، حمل نموده و بگویید «الانسان حیوان یا الانسان ناطق» و قضایا متصوّره صحیح است زیرا جنس و فصل نسبت به حمل، لا بشرط هستند و هیچ‌گونه اباء و امتناعی از حمل بر ماهیّت ندارند به‌خلاف اجزای خارجیّه.

در اجزای خارجیّه به نام مادّه و صورت نمی‌توان قضیّه حملیّه تشکیل داد و مثلا- و برای تقریب به ذهن- گفت «الانسان بدن» یا «الانسان روح» دو قضیّه مزبور، باطل و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۸

الثّالث: ملاک الحمل- کما أشرنا إلیه- هو الهوهویّة و الاتّحاد من وجه، و المغایرة من وجه آخر، کما یکون بین المشتقّات و الذّوات، و لا یعتبر معه ملاحظة التّرکیب [۳۳۷] بین المتغایرین، و اعتبار کون مجموعهما- بما هو کذلک- واحدا، بل یکون لحاظ ذلک مخلا؛ لاستلزامه المغایرة بالجزئیّة و الکلّیّة.

و من الواضح أنّ ملاک الحمل لحاظ بنحو الاتحاد[۳۳۸] بین الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی التّحدیدات و سائر القضایا فی طرف الموضوعات، بل لا یلحظ فی طرفها إلا نفس معانیها، کما هو الحال فی طرف

غیر صحیح است زیرا در مرکّبات خارجیّه نمی‌توان مرکّبی را موضوع و جزء آن را محمول قرار داد.

واضح است که خانه از اتاق، حیاط و سایر وسائل مربوطه تشکیل شده امّا نمی‌توان به صورت قضیّه حملیه گفت فلان خانه، اتاق است. بلکه اتاق جزء من الدّار است، بدن انسان هم جزئی از انسان است- لا انّه انسان- و همچنین روح انسان، جزئی از انسان است- لا انّه انسان-

خلاصه: اجزای خارجیّه، قابل حمل نیستند امّا اجزای ماهیّت قابلیّت حمل دارند و فرقی که اهل معقول بین (جنس و فصل) و (مادّه و صورت) ذکر کرده‌اند این است که:

جنس و فصل لا- بشرط از حمل امّا مادّه و صورت بشرطلای از حمل هستند و مقصودشان از لا بشرطی و بشرط لائی، نسبت به تشکیل قضیّه حملیّه است پس این هم خود، مؤیّدی است بر اینکه فرق بین مشتق و مبدأ- به‌نحوی که بیان کردیم- یک فرق واقعی است و مربوط به اعتبار معتبر و لحاظ لاحظ نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۹

المحمولات، و لا یکون حملها علیها إلا بملاحظة ما هما علیه من نحو من الاتّحاد، مع ما هما علیه من المغایرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام. و فی کلامه موارد للنّظر تظهر بالتّأمل و إمعان النّظر [۱].

امر سوّم ملاک صحّت حمل در قضایای حملیّه چیست

[۱]- گفتیم فرق مشتق با مبدأ آن، عبارت است از اینکه مشتق، امتناعی از حمل ندارد ولی مبدأ، اباء از حمل دارد و قضیّه «زید عادل» صحیح است امّا قضیّه «زید عدل» غیر صحیح است.

سؤال: ملاک صحّت حمل چیست؟

جواب: باید بین موضوع و محمول، اتّحاد حقیقی- هو هویّت- و درعین‌حال یک مغایرت اعتباری هم برقرار باشد.

مثلا در قضیّه «زید ضارب» در خارج، بین موضوع و محمول، جدائی نبوده و این چنین نیست که در خارج، یک زید و یک ضارب داشته باشیم بلکه بین آن دو، اتّحاد واقعی و حقیقی هست امّا از باب اینکه در قضیّه حملیّه، محمول را به موضوع، نسبت می‌دهیم و انتساب در موردی است که دو طرف، وجود داشته باشد- دو منتسب- که یکی را به دیگری نسبت دهیم، اگر بین آن دو طرف، هیچ‌گونه تغایری نباشد- و لو یک تغایر اعتباری- مفهومی ندارد که ما محمول را به موضوع، نسبت دهیم. و اگر هیچ‌گونه تغایری بین موضوع و محمول نباشد، نمی‌توان شیء را بر خودش حمل نمود.

اگر شما انسان را بر خودش حمل نموده و می گوئید «الانسان انسان» قضیّه مذکور

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۰

در مقام دفع بعضی از توهّمات تشکیل شده مثلا کسی در ذهنش بوده که می‌توان انسانیّت را از انسان، سلب نمود و سلب الشّیء عن نفسه جائز است لذا در دفع توهّم مذکور گفته می‌شود «الانسان انسان».

خلاصه: ملاک صحّت حمل، این است که بین موضوع و محمول، اتّحاد حقیقی و درعین‌حال تغایر اعتباری باشد.

ملخّص کلام صاحب فصول ۳۳۹]: ایشان فرموده‌اند از دو شیء که هیچ‌گونه اتّحادی بینشان نیست و تغایر وجودی و حقیقی با یکدیگر دارند، می‌توان قضیّه حملیّه تشکیل داد مثلا از زید و علم می‌توان یک قضیّه حملیّه، ترتیب داد به این صورت که:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۱

از زید و علم، یک مجموعه اعتباری مرکّب تشکیل داده به نام «زید و علم» و آن مجموعه را موضوع قضیّه حملیّه قرار می‌دهیم کانّ زید و علم موضوع واقع شده و آن مجموعه مرکّب را اعتبارا موضوع قرار داده سپس محمول را که عبارت است از «علم» بر موضوع قضیّه حمل نموده که به صورت (زید و علم علم) درمی‌آید و مانعی ندارد که قضیّه حملیّه را به صورت مذکور تشکیل دهید یعنی با اینکه زید و علم، دو حقیقت هستند، برای آنها یک اتّحاد اعتباری تصوّر می کنیم و یک مجموعه فرضی تشکیل داده و آن را موضوع قضیه قرار می‌دهیم که محمولش هم کلمه «علم» هست بنابراین لازم نیست که موضوع و محمول، اتّحاد حقیقی داشته بلکه اگر تغایر واقعی هم داشته باشند با «اعتبار» و «لحاظ» می‌توان قضیّه حملیّه صحیح، ترتیب داد.

اشکالات مصنّف بر کلام صاحب فصول: ۱- برفرض که بیان شما صورت خارجی داشته باشد، نتیجه‌بخش نیست و ادّعای شما را ثابت نمی‌کند زیرا اگر شما مجموعه مرکّب را موضوع قرار دادید، مفهومش این است که «کل» را به عنوان موضوع قضیّه انتخاب کرده و محمول شما هم که جزء است درحالی‌که جزء، قابل حمل بر کل نیست و نمی‌توان گفت «کل» همان جزء است بلکه کل، مرکّب از جزء و مشتمل بر جزء است به عبارت دیگر:

همان‌طور که قضیّه «زید علم» صحیح نیست، قضیّه «زید و علم علم» هم درست نیست زیرا مجموعه مرکّب اعتباری «زید و علم» لا یکون علما بل یکون مشتملا علی العلم

خلاصه اشکال اوّل: برفرض که کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش جواز تشکیل قضیّه حملیّه نیست زیرا جزء را نمی‌توان بر کل حمل نمود.

۲- آیا شما- صاحب فصول- می‌خواهید یک مطلب فرضی ترتیب دهید یا اینکه در صدد بیان ملاک قضایای حملیّه متداوله هستید؟

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۲

الرّابع: لا ریب فی کفایة مغایرة المبدأ مع ما یجری المشتقّ علیه مفهوما، و إن اتّحدا عینا و خارجا، فصدق الصّفات- مثل: العالم، و القادر، و الرّحیم، و الکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال ۳۴۰]- علیه تعالی، علی ما ذهب إلیه أهل الحقّ من عینیّة صفاته، یکون علی الحقیقة، فإنّ المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا، إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما.

و منه قد انقدح ما فی الفصول، من الالتزام بالنّقل أو التّجوز فی ألفاظ الصّفات الجاریة علیه تعالی، بناء علی الحق من العینیّة، لعدم المغایرة المعتبرة بالاتّفاق، و ذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما، و لا اتّفاق علی اعتبار غیرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره، کما لا یخفی، و قد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذّات و مبادئ الصّفات [۱].

چه کسی در تعاریف و در قضایای حملیّه، موضوع را مرکّب از محمول قرار داده؟

در جانب موضوع فقط ذات موضوع ملاحظه می‌شود همان‌طور که در ناحیه محمول ذات محمول لحاظ می‌شود.

قوله: «فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه موارد للنظر[۳۴۱] ...»

امر چهارم بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغایری لازم است

[۱]- وقتی شما عنوان ضارب یا عادل را بر زید اطلاق نموده و می گوئید «زید

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۳

ضارب» یا «زید عادل» به لحاظ این است که زیدی وجود دارد که متلبّس به ضرب یا عدالت هست.

سؤال: بین مبدأ- ضرب و عدالت- و ذات ۳۴۲] چه ارتباطی و به تعبیر دیگر چه مغایرتی باید باشد آیا لازم است بین آن دو مغایرت واقعی و حقیقی باشد کما اینکه در مثال «زید ضارب» و «زید عادل» بین زید و ضرب، تغایر حقیقی هست یعنی زید یک موجود انسانی است و ضرب و عدالت هرکدام حقیقت جداگانه‌ای دارند- یکی از مقوله فعل و دیگری یک صفت اخلاقی و نفسانی است- البتّه واضح است که از نفس تلبّس ذات به مبدأ استفاده می کنیم که بین آن دو تغایری هست و اگر تغایری نباشد، تلبّس و اتّصاف مفهوم ندارد و شما که می‌خواهید از تلبّس زید به عدالت، عنوان «عادل» را انتزاع کنید قاعدتا باید بین زید و عدالت، مغایرتی باشد، بحث فعلی ما این است که:

آیا بین مبدأ و ذات، مغایرت خارجی، عینی و حقیقی لازم است یا اینکه مغایرت مفهومی هم کفایت می کند- گرچه خارجا هیچ گونه تغایری بین آن دو نباشد-

قبل از پاسخ به سؤال مذکور ببینیم علّت پیدایش آن بحث و نزاع چه بوده.

صفات کمالیّه‌ای مانند علم، قدرت و امثال آن بر ذات باری تعالی حمل شده، و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۴

می گویند «اللّه تبارک و تعالی عالم» یا «اللّه جلّ جلاله قادر» و از طرفی می‌بینیم محقّقین در علم کلام و فلسفه الهی فرموده‌اند صفات جمالیّه و ثبوتیّه خداوند، عین ذات اوست و علم و قدرت، زائد بر ذات او نیست.

پروردگار جهان، مانند ممکنات نیست که ذاتی باشد، وصفی تحقّق داشته باشد که آن صفت، زائد بر ذات باشد بلکه مذهب اهل حق، این است که صفات خداوند، عین ذات او هست نه زائد بر ذات- یعنی دو، مابازاء خارجی تحقّق ندارد- و در آن کلام مولای متقیان علی «علیه الصّلاة و السّلام» چنین آمده: «... و کما الاخلاص له نفی الصفات عنه ...»[۳۴۳].

بنابراین از طرفی عنوان عالم و قادر بر پروردگار جهان اطلاق می‌شود و از طرفی بین ذات و صفت او- یعنی علم- هیچ گونه تغایر خارجی و حقیقی وجود ندارد لذا این بحث پیش آمده که:

در موردی که مبدأ، عبارت است از علم- و امثال آن- اگر مغایرت خارجی با ذات نداشته باشد آیا عنوان عالم به نحو حقیقت بر ذات، حمل می‌شود، یا اینکه مشتق به نحو حقیقت بر ذات پروردگار حمل نمی‌شود البتّه در قضیّه «زید عالم» عنوان عالم علی سبیل الحقیقت بر زید منطبق شده زیرا در قضیّه مذکور، زید، عالم و اتّصاف زید به علم تحقّق دارد در نتیجه، عنوان عالم تحقّق پیدا کرده و حمل بر ذات شده.

خلاصه: آیا اطلاق عالم بر خداوند به نحو حقیقت است یا مجاز و یا اینکه نقلی تحقّق دارد یعنی اگر مجاز نباشد باز هم حقیقت مطرح است و آیا مشتق و کلمه عالم از معنای اوّلیش به معنای دیگری نقل داده شده؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۵

صاحب فصول «اعلی اللّه مقامه الشّریف» چنین اختیار کرده‌اند که: اطلاق عناوین عالم و قادر و اشباه آن بر خداوند متعال یا به

صورت مجاز است و یا اگر به صورت حقیقت باشد، به نحو حقیقت ثانویّه‌ای است که در اثر نقل ۳۴۴] حاصل شده و الا نباید با حقیقت اوّلیّه، الفاظ مذکور بر خداوند اطلاق شود زیرا در صدق مشتق، لازم است که بین مبدأ و ذات، مغایرت باشد و در محلّ بحث، صفات پروردگار، عین ذات او هست و هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد و اتّفاق قائم شده که باید بین (ذات و مبدأ) مغایرت وجود داشته باشد لذا باید از حقیقت اوّلیّه صرف نظر کرد و اطلاق صفات مذکور بر خداوند متعال یا عنوان مجاز داشته باشد یا عنوان نقل.

قوله: «و منه قد انقدح ما[۳۴۵] فی الفصول من الالتزام بالنّقل او التجوّز[۳۴۶] ...».

مصنّف «ره» فرموده‌اند از بیان ما فساد کلام صاحب فصول روشن شد که:

عناوینی مانند عالم و قادر را بر خداوند متعال به نحو حقیقت اوّلیّه اطلاق نموده‌اند که هیچ‌گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

سؤال: اینکه می‌گویند اتّفاق قائم شده که باید بین ذات و مبدأ مغایرت باشد، اگر مقصود شما از تغایر، مغایرت حقیقی و خارجی هست، این مطلب را قبول نداریم و دلیلی هم برآن وجود ندارد.

إیضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۷۶

کسانی که اتّفاق بر لزوم مغایرت کرده‌اند در کلامشان ذکری از تغایر حقیقی و خارجی نیست بلکه آنها می‌گویند باید بین ذات و مبدأ مشتق، مغایرت باشد و ما «تغایر» را برای شما معنا می‌کنیم که مقصود این است که و لو مغایرت مفهومی باشد کفایت می‌کند و در مورد پروردگار متعال و جمله «اللّه تبارک و تعالی قادر و عالم» بین علم و لفظ اللّه از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد یعنی وقتی شما لفظ جلاله «اللّه» را می‌شنوید «علم» به ذهنتان خطور نمی‌کند و بالعکس. دو لفظ مذکور، دارای دو معنا هستند و همین مغایرت کافی است و لزومی ندارد که خارجا بین حقیقت علم و حقیقت ذات هم تغایر واقعی باشد بلکه تغایر مفهومی هم کافی است.

خلاصه پاسخ ما به صاحب فصول: آن مغایرتی که بین ذات و مبدأ معتبر است، آیا تغایر حقیقی است یا مفهومی هم کفایت می‌کند؟

اگر مقصودتان تغایر حقیقی باشد، دلیلی برآن قائم نشده و اگر مقصودتان مغایرت، و لو مفهومی باشد، در محلّ بحث بین اللّه و عالم، مفهوما تغایر، تحقّق دارد گرچه خارجا مغایرتی نیست بنابراین صفات مذکور با همان حقیقت اوّلیّه‌اش بر خداوند اطلاق می‌شود و هیچ‌گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

قوله: «و ان لم نقل بحصول الاتّفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی».

ممکن است که ما در برابر بیان صاحب فصول به این طریق ادّعای اتّفاق کنیم که:

اتّفاق، قائم شده که اوصاف مذکور، عالم، قادر و ...- درباره خداوند متعال نه به نحو مجاز است و نه به طریق حقیقت ثانویّه بلکه به نحو حقیقت اوّلیّه است لذا کشف می‌کنیم که آن مغایرتی که در صدق مشتق، معتبر است، همان تغایر مفهومی است پس از طریق اتّفاق مذکور، کشف می‌کنیم که بیش از تغایر مفهومی چیزی اعتبار ندارد و لازم نیست بین ذوات و مبادی صفات، تغایر حقیقی باشد بلکه مغایرت مفهومی کافی است.

إیضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۷۷

الخامس: إنّه وقع الخلاف بعد الاتّفاق علی اعتبار المغایرة- کما عرفت- بین المبدأ و ما یجری علیه المشتقّ، فی اعتبار قیام المبدأ به، فی صدقه علی نحو الحقیقة، و قد استدلّ من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضّارب و المؤلم، مع قیام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم- بالفتح- [۱].

امر پنجم ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات چگونه است

اشاره

[۱]- تذکّر: امر پنجم هم در حقیقت، ادامه امر چهارم است ولی مصنّف آن را مستقلا مطرح کرده‌اند که:
اتّفـاق شـده که بایـد بین مبـدأ و ذات، مغایرت باشـد و گفتیم که اگر تغایر بین آن دو مفهومی هم باشـد، کافی است. در امر پنجم، اضافه می‌کنیم که:
بایـد بین مبدأ و ذات، ارتباط و اضافه‌ای برقرار باشد تا بتوان مشـتق را بر ذات، حمل نمود که در این زمینه اقوال مختلفی وجود دارد که مصـنّف «ره» به ذکر و بیان تمام اقوال نپرداخته امّا مرحوم مشـکینی مفصّـلا بیان نموده و ما اینک به توضـیح همان اقوال خواهیم پرداخت.
۱- باید در صدق عنوان مشـتق، بین ذات و مبدأ به این نحو، ارتباط باشد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش هم حلولی باشد و این مطلب منشأ شده برای کلام مشهور اشاعره که:
آنها به کلام «نفسی» قائل شده و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته‌اند.
توضیح ذلک: اشاعره ملاحظه کرده‌اند که در شرایع و شریعت‌ها عنوان «متکلّم»
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۷۸
بر خداونـد متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشـتقّاتی که بر پروردگار جهان، حمل می‌شود عنوان متکلّم است آنها گفته‌اند مبـدأ کلمه «متکلّم» لفظ کلاـم و تکلّم است اگر مقصود از کلاـم، کلاـم لفظی باشـد، کلاـم لفظی یـک امر حـادثی است و آن امر حادث نمی‌شود قیام حلولی به ذات باری جلّ جلاله داشته باشد چون ذات باری تعالی قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشـته باشد لذا گفته‌اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسـی تعبیر می‌شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه یک امر قدیم است به خاطر قدیم بودن می‌تواند قیام حلولی به خداوند قدیم داشته باشد پس علّت التزام اشاره به کلام نفسی همین مطلبی است که در مشتق، بیان شده که:
در صدق عنوان مشتق باید مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش حلولی باشد.
۲- صاحب فصول «ره» تا حدّی با قول اوّل موافقت نموده و فرموده‌اند:
بایـد مبـدأ، قیام به ذات داشـته باشـد امّا لزومی نـدارد که قیامش حلولی باشـد بلکه اگر قیام صدوری هم داشـته باشد کافی است امّا ایشـان موردی را هم اسـتثناء نموده‌انـد که در مثـل تامر[۳۴۷] و لاـبن ۳۴۸] که مـادّه‌اش عبـارت از ذات است- تـامر یعنی کسـی که ارتباط با خرما دارد و لابن یعنی کسـی که با لبن سـروکار دارد، لبن و خرما فعلی نیست که قیام به ذات داشـته باشـند بلکه آنها اسم ذات هسـتند- لزومی نـدارد که قیـامی در بین باشـد و صـرف ارتباط و اضافه کفایت می‌کنـد امّا در آن مبادی که جنبه ذات نـدارند بلکه دارای جنبه وصـفی هسـتند حتما باید قیام حلولی یا صدوری باشد تا بتوان مشتق را به نحو حقیقت بر ذات حمل نمود- باید در صدق عنوان مشتق، مبدأ قیام به ذات داشته باشد-
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۷۹
و التّحقیق: إنّه لاـ ینبغی أن یرتـاب من کـان من أولی الألبـاب، فی أنّه یعتبر فی صـدق المشـتقّ علی الـذّات و جریه علیهـا، من التّلبّس بالمبـدا بنحو خـاص، علی اختلاـف أنحـائه النّاشـئهٔ من اختلاف الموادّ تارهٔ، و اختلاف الهیئات أخری، من القیام صـدورا أو حلولا أو وقوعـا علیه أو فیه، أو انتزاعه عنه مفهومـا مع اتحـاده معه خارجا، کما فی صـفاته تعالی، علی ما أشـرنا إلیه آنفا، أو مع عـدم تحقّق إلا

للمنتزع

۳- عدّه‌ای اصل مطلب را انکار کرده و گفته‌اند لزومی ندارد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد، دلیل آنها عبارت است از اینکه:
الف: شما کلمه ضارب را چگونه معنا می‌کنید به عبارت دیگر آیا ضرب به ضارب قیام دارد یا به مضروب؟ قائلین قول سوّم، قیام را فقط به عنوان قیام حلولی معنا کرده و گفته‌اند قیام حلولی ضرب، مربوط به ضارب است یا مربوط به مضروب؟
مضروب است که در آن ضرب، اثر کرده امّا در ضارب، قیام حلولی وجود ندارد بلکه قیام صدوری دارد و قیام صدوری خارج از محلّ بحث است پس آنها ملاک را قیام حلولی قرار داده و گفته‌اند قیام حلولی هم معتبر نیست چون کلمه ضارب از اوضح مشتقّات است و اصلا «ضرب» قیام حلولی در ضارب ندارد و همچنین در کلمه «مولم».
مولم یعنی وارد آورنده درد، آیا درد، قیام حلولی به «مولم» دارد یا به «مولم»؟
بلا- اشکال، قیام حلولی آن مربوط به مولم است نه مربوط به مولم امّا درعین‌حال، شما عناوین ضارب و مولم را بر ذوات حمل می‌کنید پس از اینجا کشف می‌کنیم که قیام حلولی در باب مشتقّات معتبر نیست.
ب: البتّه آنها ادلّه دیگری دارند از جمله، اطلاق صفاتی از قبیل عالم و قادر بر خداوند متعال است که عین ذات او هست فکیف یتصوّر القیام؟ که ما در این زمینه، بحث کرده‌ایم و بزودی مشروحا توضیح خواهیم داد.
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۸۰
عنه، کما فی الإضافات و الاعتبارات التی لا- تحقّق لها، و لا- یکون بحذائها فی الخارج شیء، و تکون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضّمیمة [۱].

مختار مصنّف «ره»

[۱]- ۴: اصلا در صدق عنوان مشتق «قیام» معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ «تلبّس، اضافه و ارتباطی» باشد و همان ارتباط بین ذات و مبدأ کفایت می‌کند البتّه ارتباط و اضافه مزبور به اعتبار موارد، تفاوت می‌کند و فرقش از دو جهت بلکه بیش از دو جهت است.
الف: گاهی فرقش به اعتبار اختلاف مبادی است در بعضی از مبادی مانند ضرب و قتل ارتباطش صدوری است، در بیاض و سواد، حلولی است- همان‌طور که مشاهده کردید در امثله مذکور، مواد، مختلف است، مادّه ضرب با قتل، سواد و بیاض اختلاف دارد و -...
ب: گاهی هیئات، متفاوت است مثلا- ضرب یکی از موادّ است اگر عنوان ضارب را در نظر بگیرید، ارتباط ضرب و ضارب «صدوری»[۳۴۹] است امّا اگر ضرب را با مضروب مقایسه کنید، ارتباط و تلبّس آن «وقوعا علیه»[۳۵۰] است و گاهی نحوه تلبّس و ارتباط «حلولی» است مانند بیاض که در جسم حلول می‌کند و زمانی نحوه تلبّس «وقوعا فیه» است مانند مسجد که اسم مکان است و ممکن است نوع ارتباط و تلبّس مانند تلبّس ذات باری تعالی با صفات جمالیّه‌اش باشد که ذات با صفاتش «اتّحاد» دارد و درعین‌حال، بین ذات و صفات، مغایرت مفهومی تحقّق دارد و بعضی از اوقات نحوه ارتباط بین ذات و مبدأ چنین است که:
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۸۱
ففی صفاته الجاریة علیه تعالی یکون المبدأ مغایرا له تعالی مفهوما، و قائما به عینا، لکنّه بنحو من القیام، لا بأن یکون هناک اثنینیّة، و

کان ما بحذائه غیر الذّات بل بنحو الاتّحاد و العینیّهٔ، و کان ما بحذائه عین الذّات، و عدم اطّلاع العرف علی مثل هذا التّلبّس من الأمور الخفیّهٔ لا- یضرّ بصدقها علیه تعالی علی نحو الحقیقهٔ، إذا کان لها مفهوم صادق علیه تعالی حقیقهٔ، و لو بتأمّل و تعمّل من العقل. و العرف إنما یکون مرجعا فی تعیین المفاهیم، لا فی تطبیقها علی مصادیقها [۱].

مبدأ مشتق، واقعیّت و تأصّلی ندارد مثلا ضرب، قتل، بیاض و سواد از امور واقعیّه هستند ولی گاهی مبدأ مشتق، محسوس و عینی نیست بلکه اعتباری است یعنی عقلاء آن را اعتبار و شارع مقدّس تأیید نموده مانند حرّیّت، زوجیّت و ملکیّت، شما وقتی فلان کتاب را ابتیاع نمودید، تلبّس به ملکیّت پیدا می‌کنید یعنی بعد از معامله، عقلاء بین مشتری و مبیع، یک اضافه و ملکیّتی را اعتبار می‌کنند و در نتیجه عنوان مشتق و «مالک» بر مشتری تطبیق می‌کند که مصنّف از نوع اخیر به «خارج محمول»[۳۵۱] تعبیر می‌کنند در برابر محمول بالضّمیمه.

جمع‌بندی: در صدق مشتق، عنوان قیام، معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ، تلبّس، اضافه و ارتباطی باشد منتها نحوه تلبّس به حسب موارد، مختلف است و اختلافشان گاهی مربوط به اختلاف مواد است و زمانی مربوط به اختلاف هیئات است یعنی درعین‌حال که با یک مبدأ، مواجه هستیم لکن مشتقّات آن مبادی، متفاوت است مثلا ضرب را اگر با ضارب مقایسه کنیم، قیامش صدوری است و چنانچه با مضروب سنجیده شود قیامش حلولی و به تعبیر مصنّف «وقوعا علیه» است.

[۱]- بحث ما درباره انحاء تلبّس پایان پذیرفت. مصنّف بحثی راجع به صفات

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۲

خداوند متعال- تلبّس ذات باری تعالی با صفات جمالیّه- دارند که:

اشکال: شما صفات جمالیّه پروردگار را عین ذات او دانسته و از طرفی می‌گوئید ذات باید متلبّس به مبدأ باشد. چگونه بین این دو مطلب، جمع می‌کنید که هم قائل به عینیّت شویم و درعین‌حال بگوئیم خداوند متلبّس به صفت علم است.

جواب: تلبّس مذکور هم نوعی از انحاء تلبّس و قیام است.

معنای قیام، این نیست که حتما بین ذات و صفت- مبدأ- مغایرت خارجی باشد به نحوی که در خارج، ذاتی باشد و علمی تحقّق داشته باشد که آن ذات متلبّس به علم باشد.

نفس اینکه صفتی عین ذات باشد و از نظر عین و خارج تغایری با ذات نداشته باشد، این هم خود، نوعی قیام و تلبّس است در قضیّه «اللّه تبارک و تعالی عالم» مبدأ- علم- از نظر مفهوم با اللّه تغایر دارد و درعین‌حال، صفات پروردگار، عین ذات او هست و در قضیّه مذکور لزومی به دو مشار الیه نیست بلکه به یک ذات اشاره می‌کنیم که همان ذات، عین علم و قدرت است.

اشکال: اگر قضیّه مذکور را به عرف، ارائه داده و بگوئیم ذاتی هست و تلبّس به مبدئی، او می‌گوید باید بین مبدأ و ذات جدائی باشد امّا اگر مبدأ، عین ذات شد، عرف نام آن را تلبّس و قیام نمی‌گذارد.

جواب: در کبرای قضیّه به عرف رجوع نموده می‌گوئیم ایّها العرف در صدق مشتق چه چیز لازم است او می‌گوید باید ذات و تلبّس به مبدأ تحقّق داشته باشد امّا صغرای

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۳

و بالجملهٔ: یکون مثل العالم، و العادل ۳۵۲]، و غیرهما- من الصّفات الجاریهٔ علیه تعالی و علی غیره- جاریهٔ علیهما بمفهوم واحد و معنی فارد، و إن اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتّحاد، و کیفیّهٔ التّلبّس بالمبدا، حیث أنّه بنحو العینیّهٔ فیه تعالی، و بنحو الحلول أو الصّدور فی غیره، فلا- وجه لما التزم به فی الفصول، من نقل الصّفات الجاریهٔ علیه تعالی عمّا هی علیها من المعنی، کما لا یخفی؛ کیف؟ و لو کانت بغیر معانیها العامّهٔ جاریهٔ علیه تعالی کانت صرف لقلقهٔ اللسان و ألفاظا بلا معنی، فإنّ غیر تلک المفاهیم العامّهٔ

الجاریـۀ علی غیره تعـالی غیر مفهوم و لاـ معلوم إلاـ بما یقابلها، ففی مثل ما إذا قلنا: إنه تعالی عالم، إمّا أن نعنی أنّه من ینکشف لـدیه الشّیء فهو ذاک المعنی العام، أو أنّه مصداق لما یقابل ذاک المعنی، فتعالی عن ذلک علوّا کبیرا، و إمّا أن لا نعنی شیئا، فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقۀ، و کونها بلا معنی، کما لا یخفی.

و العجب أنّه جعل ذلک علّۀ لعدم صدقها فی حقّ غیره و هو کما تری و بالتّأمل فیما ذکرنا، ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین و المحاکمۀ بین الطّرفین فتأمّل [۱].

قضیّه و اینکه کجا تلبّس هست و در چه مورد، تلبّس تحقّق نـدارد، ارتبـاطی به عرف نـدارد وقتی با فکر و تعمّل عقلی دریافتیم که خداونـد متعـال هم تلبّس به علم دارد منتها تلبّسش، عین ذات است که هیـچ‌گونه مغایرت خارجی بین ذات و صـفتش نیست همین کفایت می‌کند بنابراین ما در تعیین مفاهیم مشتق از عرف کمک می‌گیریم امّا در تطبیق مفاهیم بر مصادیق نیازی به عرف نداریم و پائین بودن سطح فهم عرف در درک امور خفیّه، ضرری به صدق و تطبیق صفات- به نحو حقیقت- بر خداوند متعال نمی‌زند.

[۱]- صفاتی از قبیل عالم بر خداوند متعال و غیر او حمل می‌شود معنای عالم در هر

إیضاح الکفایۀ، متن ج ۱، ص: ۳۸۴

دو مورد، یکی است، با یک مفهوم بر ذوات منطبق می‌شوند و به نحو حقیقت اوّلیّه است نه حقیقت ثانویّه یا ارتکاب مجاز.

سؤال: تفاوت آن دو قضیّه چیست؟

جواب: فرقشان در نحوه تلبّس است. تلبّس خداوند به علم به نحو عینیّت است امّا تلبّس زید به علم به نحو عینیّت نیست او با زحمت و درس خوانـدن، کسب علم نموده بنـابراین، وجهی برای التزام به کلاـم صـاحب فصول نیست که بگوئیم کلمه عـالم- در اطلاق بر پروردگار- از حقیقت اوّلیش نقل پیدا کرده و دارای حقیقت ثانوی است.

چگونه می‌توان بیان صاحب فصول را پـذیرفت درحالی‌که اگر صـفات عالم و امثال آن به غیر معنای عامّش بر خداوند اطلاق شود، اگر به معنائی که مجمل است و مفادش را نمی‌دانیم بر ذات او حمل نمائیم، صرف لقلقه لسان خواهد بود.

بالاخره معنای جمله «اللّه تبارک و تعالی عالم» چیست؟

سه احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

الف: مقصود از کلمه «عالم» همان است که در جمله «زید عالم» می‌گوئیم یعنی «انّه من ینکشف لدیه الشیء».

اگر معنای مذکور، مورد قبول شما هست پس مدّعای ما هم ثابت است. و نقل، تجوّز و تغییر معنا هم مطرح نیست تنها فرق دو جمله مزبور، این است که علم پروردگار متعال عین ذاتش هست ولی زیـد، علم را با تعلّم، کسب کرده پس فرق در عینیّت و عـدم عینیّت است و الا مفهوم «عالم» در هر دو جمله به صورت حقیقت اوّلیّه‌اش هست و چنانچه آن مطلب و معنا را نپذیریـد باید یکی از این دو معنا را قبول کنید:

ب: معنای قضیّه «اللّه عالم» «من ینکشف لدیه الشیء» نیست و «عالم» یعنی «من لا ینکشف لدیه الشیء»؟

إیضاح الکفایۀ، متن ج ۱، ص: ۳۸۵

آیا نعوذ باللّه کسی کلمه «عالم» را درباره خداوند متعال چنان معنا کرده؟ پس به معنای مذکور نمی‌توان ملتزم شد.

ج: کلمه عالم در قضیّه مزبور در مورد پروردگار از الفاظ متشابه است و معنایش را نمی‌دانیم.

سؤال: پس چرا آن را استعمال می‌کنید؟

جواب: چون در آیات و روایات آمـده، ما هم آن را به کار می‌بریم امّا معنایش را درک نمی‌کنیم و تلفّظ و اسـتعمال آن لقلقه لسان است.

آیا می‌توان به آن ملتزم شد؟ خیر!

پس چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم «عالم» در همان معنای حقیقیش استعمال شده یعنی «من ینکشف لدیه الشیء» و مفهوم آن، مبیّن و مشخّص است و اینکه صاحب فصول فرموده در معنای کلمه «عالم»- و امثال آن- نقلی تحقّق دارد قابل قبول نیست.

مصنّف در پایان این بحث فرموده‌اند: «و العجب انّه جعل ذلک علّهً لعدم صدقها فی حقّ غیره و هو کما تری [۳۵۳]».

قوله: اللهم الا أن یقال:

دفاع [۳۵۴] از صاحب فصول «ره»: ایشان معنای چهارمی از جمله «اللّه عالم» اراده نموده که کلمه عالم در جمله مذکور، دارای حقیقت ثانویه است و نقلی در آنجا تحقّق پیدا کرده که:

کلمه «عالم» نسبت به خداوند، دارای معنای خاص و یک قید اضافی است یعنی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۶

«من ینکشف لدیه الشّیء و کان الانکشاف عین ذاته» لذا طبق خصوصیّت مذکور، ادّعای نقل کرده و فرموده‌اند: تفاوت جمله «اللّه تبارک و تعالی عالم» و «زید عالم» این است که زید، عالم است- یعنی «من ینکشف لدیه الشّیء»- امّا معنای «اللّه عالم» یعنی «من ینکشف لدیه الشّیء و کان الانکشاف عین ذاته» و شاهدش هم این است که صاحب فصول در دنبال آن کلام، عبارتی دارند که چنین است- «... و لهذا لا یصدق فی حق غیره»- یعنی اگر بخواهید کلمه عالم را به معنای مذکور درباره غیر خداوند استعمال کنید صادق نیست به عبارت دیگر، اطلاق عالم به معنای منقول الیه- که انکشاف عین ذات باشد- بر غیر خداوند، صادق نیست بلکه منحصر به ذات باری تعالی است-

قوله: «و بالتّأمل فیما ذکرنا [۳۵۵] ظهر الخلل فیما استدلّ من الجانبین [۳۵۶] و المحاکمهٔ [۳۵۷] بین الطّرفین فتأمّل».

مصنّف «ره» با تحقیقات خود در صدد هستند که نزاع در مسئله و اختلاف بین اقوال را به تصالح بکشانند که:

کسی ادّعا نکرده که زیدی که مرتکب عمل ضرب شده با عمروی که «ضارب» نیست هیچ فرقی ندارد و اصلا تلبّس به ضرب لازم نیست و آیا صدور ضرب از زید و عدم صدورش از عمرو یکسان است؟ خیر.

کسانی که گفته‌اند قیام مبدأ به ذات- در مشتق- معتبر نیست، مقصودشان این است

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۷

السّادس: الظّاهر أنّه لا یعتبر فی صدق المشتقّ و جریه علی الذّات حقیقهً، التّلبّس بالمبدا حقیقهً و بلا واسطهً فی العروض [۳۵۸]، کما فی الماء الجاری، بل یکفی التّلبّس به و لو مجازا، و مع هذه الواسطهٔ، کما فی المیزاب الجاری، فاسناد الجریان إلی المیزاب، و إن کان إسنادا إلی غیر ما هو له و بالمجاز، إلا أنه فی الإسناد، لا فی الکلمهٔ، فالمشتقّ فی مثل المثال، بما هو مشتقّ قد استعمل فی معناه الحقیقی، و إن کان مبدؤه مسندا إلی المیزاب بالإسناد المجازی، و لا- منافاهٔ بینهما أصلا، کما لا یخفی، و لکن ظاهر الفصول بل صریحه، اعتبار الإسناد الحقیقی فی صدق المشتقّ حقیقهً، و کأنّه من باب الخلط بین المجاز فی الإسناد و المجاز فی الکلمهٔ، و لهذا- هاهنا- محلّ الکلام بین الأعلام، و الحمد للّه، و هو خیر ختام [۱].

که خصوص قیام حلولی اعتبار ندارد بلکه اگر قیام صدوری و عینی هم باشد، کافیست و کانّ نزاع در بحث مذکور، لفظی است نه معنوی لکن مصنّف در پایان همین امر فرموده‌اند «فتأمّل» یعنی نمی‌توان بین طرفین، تصالحی برقرار نمود چون اشاعره می‌گویند باید نحوه قیام مبدأ به ذات، حلولی باشد و لذا ملتزم به کلام نفسی شده‌اند آنگاه شما چگونه می‌توانید با اشاعره مصالحه کنید.

امر ششم

[۱]- اگر مشتق بخواهد بر ذات، صادق باشد و در معنای واقعی‌اش استعمال شود، تلبّس ذات به مبدأ به نحو حقیقت- و بلا واسطهٔ فی العروض- معتبر نیست بلکه اگر تلبّس مع الواسطه هم باشد مانند «المیزاب الجاری یا المیزاب جار» که تلبّس میزاب و ناودان

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۸

به جری به ملاحظه واسطه، یعنی آب است زیرا میزاب محلّ جریان آب است باز لفظ «الجاری» حقیقت است گرچه اسناد آن به میزاب، مجاز باشد لکن مجاز در اسناد است مانند «انبت الرّبیع البقل» نه مجاز در کلمه- مانند رأیت اسدا یرمی- پس مشتق گاهی به ذات، نسبت داده می‌شود که هم اسناد، حقیقی است و هم مشتق در معنای خودش حقیقتا استعمال شده مانند «الماء الجاری» و گاهی مشتق به یک ذات، نسبت داده می‌شود لکن به اسناد مجازی نه حقیقی مانند «المیزاب الجاری»[۳۵۹] که اسناد جریان به میزاب، مجاز و الی غیر ما هو له است لکن لفظ «جاری» در معنای حقیقی خود که فرضا ذات ثبت له الجری می‌باشد، استعمال شده

پس محصّل کلام مصنّف، این است که:

در حقیقت بودن مشتق، شرط نیست که اسناد آن به ذات هم حقیقت باشد بلکه اگر اسنادش مجاز هم باشد، لفظ مشتق در معنای خود که ذات ثبت له الجری باشد، استعمال شده و حقیقت است و هنگامی مجاز می‌شود که در معنای خود، استعمال نشود و مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

لکن ظاهر بلکه صریح کلام صاحب فصول «ره» این است که اگر مشتق، بخواهد در معنای حقیقی خود، استعمال شود، مشروط بر این است که اسنادش هم مجازی نباشد، مستفاد از کلام ایشان این است که مشتق در مثال «المیزاب جار یا المیزاب الجاری» در غیر ما وضع له استعمال شده البتّه ایشان به اصل مجاز، توجّه داشته امّا اینکه در محلّ بحث چه نوع، مجازی هست، آیا مجاز در کلمه تحقّق دارد یا مجاز در اسناد، به آن توجّه ننموده‌اند و مجاز را نسبت به لفظ مشتق در نظر گرفته درحالی‌که مجاز در کلمه، تحقّق ندارد، بلکه مجاز مذکور، مربوط به اسناد و مانند «انبت الرّبیع البقل» است لهذا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۹

بین دو مجاز، خلط نموده‌اند.

جمع‌بندی: از کلام صاحب فصول استفاده می‌شود که در مثال «المیزاب جار» مجاز در کلمه- مجاز در هیئت مشتق- تحقق دارد و لفظ «جار» در غیر ما وضع له استعمال شده امّا نظر مصنّف، این است که در هیئت مشتق، هیچ‌گونه تصرّفی نشده، و مجازی هم تحقّق ندارد و فرضا نمی‌بایست قضیّه حملیّه مذکور را تشکیل داد امّا مجازا و با مسامحه، تشکیل گشته مانند جمله «زید عدل» که زید در معنای خودش و «عدل» هم در موضوع له خود استعمال شده لکن اسناد العدل الی زید علی غیر ما هو له است و عدل را نمی‌توان به نحو حقیقت به زید، نسبت داد در محلّ بحث هم در قضیّه «المیزاب جار» یا توصیف «المیزاب الجاری» مجاز در اسناد، تحقّق دارد و الا در (موصوف و صفت) و (موضوع و محمول) هیچ‌گونه مجازی رعایت نشده.

ثمره بحث مشتق ۳۶۰]:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۹۱

المقصد الاوّل الأوامر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۹۳

المقصد الأوّل: فی الاوامر و فیه فصول: الأوّل: فیما یتعلّق بمادّهٔ الأمر من الجهات، و هی عدیدهٔ: الأولی: إنّه قد ذکر للفظ الأمر معان متعدّدهٔ، منها الطلب، کما یقال: أمره بکذا. و منها الشّأن کما یقال: شغله أمر کذا و منها الفعل کما فی قوله تعالی: وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ و منها الفعل العجیب کما فی قوله تعالی: فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا* و منها الشّیء کما تقول: رایت الیوم أمرا عجیبا و منها الحادثهٔ و منها الغرض کما تقول: جاء زید لأمر کذا [۱].

مقصد اوّل «در اوامر»

فصل اوّل «در مادّه امر – الف، میم و راء–»

اشاره

[۱]– بحث ما درباره مقدّمات، پایان پذیرفت اکنون بحث در مقاصد کتاب از جمله مقصد اوّل– در اوامر– را شروع می کنیم. مصنّف در مقصد اوّل، فصول گوناگونی را مرتّب نموده از جمله اینکه فصل اوّل آن را به مادّه امر– الف، میم و راء– اختصاص داده و در آن از جهات مختلفی بحث نموده‌اند.

جهت اوّل معانی لفظ «امر»– الف، میم و راء– از نظر لغت و عرف

اشاره

برای لفظ «امر» معانی متعدّدی ذکر شده و ظاهرش این است که لفظ مذکور به نحو اشتراک لفظی در آن معانی استعمال شده:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۹۴

۱– «طلب»: مانند «امره بکذا» ای طلب منه کذا و همچنین وقتی می گوئیم، «امرک بکذا» معنایش اطلب منک کذا می‌باشد.

۲– «شأن»: مانند «شغله امر کذا» یا «شغلنی امر کذا». گاهی از شما سؤال می کنند که چرا طبق وعده معهود به اینجا نیامدید در پاسخ می گوئید فلان امر، وقت مرا اشغال کرد یعنی فلان خصوصیّت، فلان حال و فلان شأن، مرا مشغول کرد لذا نتوانستم طبق وعده، عمل نمایم– معنای کلمه امر در مثال مذکور، عبارت از «شأن» است–

۳– «فعل»: گاهی لفظ «امر» به معنای «کار و فعل»– فعل لغوی نه نحوی– استعمال می‌شود مانند قوله تعالی «إِلی فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ»[۳۶۱] یعنی کار و فعل فرعون، سفیهانه بود نه عاقلانه.

۴– «فعل عجیب»: گاهی کلمه «امر» به معنای فعل عجیب، استعمال می‌شود مانند قول خداوند متعال: الف: «فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا جَعَلْنا عالِیَها سافِلَها وَ أَمْطَرْنا عَلَیْها حِجارَةً مِنْ سِجِّیلٍ مَنْضُودٍ»[۳۶۲].

ب: «حَتَّی إِذا جاءَ أَمْرُنا وَ فارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِیها مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ وَ أَهْلَکَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِیلٌ»[۳۶۳]: (این وضع همچنان ادامه یافت) تا فرمان ما [کار و فعل عجیب ما] فرا رسید و تنور جوشیدن گرفت (به نوح) گفتیم از هر جفتی از حیوانات (نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن همچنین خاندانت را مگر آنها که قبلا وعده هلاک آنان داده شده (همسر نوح و یکی از فرزندانش) و همچنین مؤمنان را امّا جز عدّه کمی به او ایمان نیاوردند.[۳۶۴]

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۹۵

و لا یخفی أنّ عدّ بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنّ الأمر فی (جاء زید لأمر کذا) ما استعمل فی معنی الغرض، بل اللام قد دلّ علی الغرض، نعم یکون مدخوله مصداقه، فافهم ۳۶۵] [۱].

۵– «شیء»: مانند «رأیت الیوم امرا عجیبا» ای شیئا عجیبا.

۶– «حادثه»: مانند «امر کربلا من اعظم القضایا».

۷- «غرض»: مانند «جاء زید لامر کذا» یعنی زید برای فلان غرض و هدف آمد.

تـذکّر: چون قدر جامعی بین معانی مذکور تصوّر، نمی‌شود لذا ظاهر، این است که لفظ امر به نحو اشتراک لفظی در معانی مذکور، استعمال شده.

[۱]- ایراد مصنّف بر معانی مذکور: پوشیده نیست که شمردن بعضی از معانی مذکور به عنوان مفهوم و معنای «امر» اشتباه مصداق به مفهوم است از جمله:

الف: گفته شده یکی از معانی «امر» عبارت است از «غرض و هدف» مانند جئتک لامر کذا.

در مثال مذکور و اشباه آن، لفظ «امر» در مفهوم «غرض» استعمال نشده بلکه از حرف لام «غرض» را استفاده می‌کنیم، نه اینکه کلمه «امر» در مفهوم غرض استعمال شـده باشـد لکن این مطلب را می‌پـذیریم که «امر» در چیزی اسـتعمال شده که آن، «مصداق» غرض است.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث، خلطی بین مفهوم و مصـداق شـده، مـدّعای شـما این است که «امر» در مفهوم غرض اسـتعمال شـده ولی ما می‌گوئیم شما مفهوم غرض را از کلمه «لام» استفاده می‌کنید و امر به معنا و مفهوم غرض استعمال نشده بلکه امر به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۶

معنای «شـیء» استعمال شده منتها شیء که مفهوم از برای غرض هست که حرف لام دلالت بر غرض می‌کند. مثلا اگر شما به جای استعمال کلمه امر، همان غرض و هدف خود را ذکر کرده و بگوئید «جئتک لزیارتک» در این صورت، غرض حقیقی شـما مصداق مفهوم غرض است امّا کلمه زیارت در «غرض» استعمال نشده بلکه لفظ زیارت در معنای خودش استعمال شده.

سؤال: از کجا متوجّه می‌شوید که «زیارت» غرض و مصداق غرض است؟

جواب: از حرف «لام» آن را استفاده می‌کنیم مثـل اینکه به جـای «لام» کلمه «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جئتک و غرضـی زیارتـک» یعنی من به سوی شـما آمـدم و هـدفم زیارت شـما بود حال اگر شـما به جای کلمه «غرضـی» لام را به کار برده و بگوئید «جئتک لزیارتک» آیا در مثال اخیر «امر» در مفهوم غرض استعمال شده؟

خیر! مفهوم غرض را از حرف لاـم اسـتفاده می‌کنیم لکن آنچه که مسـلّم است عبـارت است از اینکه: «امر» از مصـادیق غرض اسـت مانند کلمه «زیارت» که خودش دارای معنای مستقلّی است امّا بعـد از آنکه مـدخول لام، واقع شـد، مصـداق غرض قرار می‌گیرد و همچنین کلمه «امر» که مدخول «لام» واقع شده، مصداق غرض می‌شود.

قوله: «فافهم».

اشـاره به این است که: اگر در مثـال «جئتـک لامر کـذا» به جای کلمه «امر» لفظ «غرض» را اسـتعمال کرده و بگوئیم «جئتک لغرض کذا» باز هم مثال صـحیحی است و همین مطلب، کاشف از این است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده همان‌طور که در جمله «رأیت الیوم امرا عجیبا» می‌توانستیم به جای کلمه «امر» لفظ «شـیء» را اسـتعمال کنیم و معنای آن جمله، صـحیح بود، در محلّ بحث هم می‌توان به جای «امر» کلمه غرض را استعمال کرد و گفت «جئتک لغرض کذا» به‌خلاف جمله «جئتک

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۷

و هکذا الحال فی قوله تعالی فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا* یکون مصداقا للتّعجب، لا مستعملا فی مفهومه، و کذا فی الحادثة و الشأن.

و بـذلک ظهر مـا فی دعوی الفصول، من کون لفـظ الأـمر حقیقـة فی المعنیین الأـوّلین، و لاـ یبعـد دعوی کونه حقیقـة فی الطّلب فی الجملة و الشّیء، هذا بحسب العرف و اللغة [۱].

لزیارتـک» که نمی‌تـوان به جـای کلمه زیـارت، لفـظ «غرض» را اسـتعمال نمود زیرا غرض، مفهومی است که زیـارت، مصـداق آن

هست و نمی‌توان به جای کلمه «زیارت» لفظ غرض را استعمال کرد امّا می‌توان به جای لفظ امر کلمه غرض را به کار برد و گفت جاء زید لغرض کذا با توضیحات مذکور می‌توان نتیجه گرفت که «غرض» مفاد کلمه امر است و مسأله مصداق، مطرح نیست.

[۱]- ب: از جمله معانی و موارد استعمال «امر» را «فعل» و «فعل عجیب» ذکر کرده‌اند مانند «فلما جاء امرنا» در مورد مذکور هم «امر» در مفهوم فعل عجیب استعمال نشده بلکه در معنای «شیء» استعمال شده منتها نه مطلق شیء بلکه شیء که مصداق تعجّب است و صدق عنوان تعجّب برآن، غیر از این است که در مفهوم تعجّب و فعل عجیب استعمال شده باشد.

ج د: مواردی را هم که گفتید «امر» در معنای «حادثه» و «شأن» استعمال شده از این قبیل است یعنی امر در معنای «شیء» به کار رفته منتها شیء خاصّی که علاوه بر این که مصداق شیء هست، دارای عنوان حادثه یا شأن هم می‌باشد.

تذکّر: ظاهرا فرمایش مصنّف «ره» تمام نیست زیرا:

در استعمال «امر» در مفهوم غرض- در جمله جاء زید لامر کذا- ایشان فرمودند:

لفظ «امر» در مفهوم شیء استعمال شده، نه غرض و «لام» دلالت بر غرض می‌کند، ما بیان مذکور را می‌پذیریم امّا در معانی دیگر «امر» از جمله «حادثه»- مانند امر کربلا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۸

من اعظم القضایا»- که گفته شده امر در مفهوم حادثه استعمال گشته شما- مصنّف- فرمودید «امر» در معنای شیء استعمال شده، اکنون سؤال ما از شما این است که:

در مثال جاء زید لامر کذا، «غرض» را از حرف لام استفاده می‌کردیم امّا در مثال اخیر- امر کربلا من اعظم القضایا- عنوان مصداق حادثه بودن را از چه چیز استفاده می‌کنید در این‌گونه موارد اگر معنای «امر» را حادثه بدانیم مفهوم جمله، صحیح و درست است- حادثهٔ کربلا من اعظم القضایا- امّا اگر کسی بگوید عنوان حادثه مطرح نیست بلکه به جای آن باید مفهوم شیء را قرار داد، معنای جمله مذکور صحیح نیست.

اگر «امر» به معنای «شیء» باشد و به کربلا اضافه شود، معنایش غلط است و چنانچه بگوئید مقصود ما مصداق حادثه است، اشکال ما به شما این است که چه کلمه‌ای دلالت بر مصداق حادثه می‌کند؟ لفظی وجود ندارد که دلالت بر مصداق نماید.

خلاصه: فرمایش مصنّف در استعمال امر به معنای غرض و جمله «جاء زید لامر کذا» صحیح امّا نمی‌توان ایراد و کلام ایشان را نسبت به تمام معانی سرایت داد.

جمع‌بندی: از معانی مذکور فقط دو معنا برای لفظ امر مورد قبول هست.

۱- گاهی امر به معنای طلب حدثی- فی الجملة[۳۶۶]- که معنای اشتقاقی ۳۶۷] دارد، استعمال می‌شود مانند امر زید عمروا بکذا.

۲- گاهی هم به معنای «شیء» استعمال می‌شود البتّه بدیهی است که لفظ «شیء» جامد و دارای معنای غیر اشتقاقی هست مانند رأیت الیوم امرا عجیبا ای شیئا عجیبا، امّا شأن، فعل، فعل عجیب، غرض، حادثه و امثال آن از معانی امر نیست بلکه لفظ امر در تمام موارد مذکور به معنای «شیء» استعمال شده، منتها شیء خاص و شیء که مصداق

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۹

و أمّا بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتّفاق علی أنّه حقیقة فی القول المخصوص و مجاز فی غیره، و لا یخفی أنّه علیه لا یمکن منه الاشتقاق، فإنّ معناه- حینئذ- لا یکون معنی حدثیا، مع أنّ الاشتقاقات منه- ظاهرا- تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهم، لا بالمعنی الآخر، فتدبّر [۱].

شأن، مصداق حادثه، مصداق غرض و امثال آن هست و اینکه بعضی گفته‌اند لفظ امر به صورت مشترک لفظی در آن معانی

استعمال شده، صحیح نیست بلکه آنها مصداق را با مفهوم اشتباه و خلط کرده و خیال نموده‌اند لفظ امر در آن مفاهیم استعمال شده درحالی‌که لفظ امر در معانی مذکور استعمال نشده بلکه در مصادیق آنها به کار رفته‌اند.

نتیجه: لفظ امر، دارای دو معنا- طلب و شیء- می‌باشد و ظاهر، این است که به نحو مشترك لفظی در آن دو، استعمال شده. صاحب فصول «ره» برای مادّه امر- الف، میم و راء- دو معنا ذکر کرده‌اند: الف: طلب ب: شأن.

مصنّف «ره» فرموده‌اند از بیان ما واضح شد که کلام صاحب فصول هم صحیح نیست و کلمه امر در معنای «شأن» استعمال نشده بلکه امر در مفهوم شیء استعمال شده منتها شیء که مصداق شأن هم هست- اشتباه مصداق به مفهوم، رخ داده- و صاحب فصول خیال کرده‌اند که لفظ امر در معنای شأن هم استعمال می‌شود درحالی‌که شغلنی امر- شأن- کذا و امثال آن‌هم مانند جاء زید لامر کذا هست که امر در مفهوم غرض استعمال نشده بلکه در مصداق غرض به کار رفته.

جمع‌بندی: به نظر مصنّف از نظر لغت و عرف، مادّه امر- الف، میم و راء- دارای دو معنا هست: ۱- طلب ۲- شیء.

معنای اصطلاحی لفظ امر – الف، میم و راء–

[۱]- نقل اتّفاق شده که «امر» در قول مخصوص- صیغه افعل- حقیقت است یعنی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰۰

و یمکن أن یکون مرادهم به هو الطّلب بـالقول لاـ نفسه تعبیرا عنه بمـا یـدلّ علیه، نعم القول المخصوص- أی صـیغة الأمر- إذا أراد العالی بها الطّلب یکون من مصادیق الأمر، لکنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص [۱].

در اصطلاح اصولیّین، مراد از امر، همان صیغه افعل است.

اشکال: اگر معنای «امر» صیغه افعل باشد، آن معنا قابل اشتقاق نیست و از آن فعل ماضی، مضارع، اسم فاعل و امثال آن مشتق نمی‌شود و آنچه که در ذهن شما هست که قابل اشتقاق است، مصادیق صیغه افعل هست یعنی «اضرب، افعل و أقم» قابل اشتقاق می‌باشند امّا نفس مفهوم صیغهٔ افعل و آن عنوان کلّی یک معنای حدثی و قابل اشتقاق نمی‌باشد.

آیا مانع و اشکالی دارد که صیغه افعل قابل اشتقاق نباشد؟

ظاهر، این است که مبنای اشتقاق مادّه «امر» همان معنای اصطلاحی هست نه معنای عرفی و لغوی آنگاه اگر معنای اصطلاحی، حدثی و اشتقاقی نشد، چگونه امکان دارد از معنای اصطلاحی اشتقاقاتی حاصل شود.

قوله: «فتدبّر».

شما از چه طریقی «ظهور» مذکور را کشف کردید، دلیلی ندارد که اشتقاقات، متّکی به معنای اصطلاحی باشد و بعید نیست که اشتقاقات، طبق معنای عرفی و لغوی امر- طلب- باشد و احتمال قوی هم همان است و درعین‌حال می‌توان معنای اصطلاحی را توجیه نمود که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت.

[۱]- جواب: مصنّف «ره» در صدد توجیه برآمده‌اند که: معنای اصطلاحی، نفس «صیغه افعل» نیست بلکه طلب به صیغه افعل هست و عنوان طلب در معنای اصطلاحی مدخلیّت دارد منتها آلت و وسیله طلب، همان صیغه افعل باید باشد پس معنای اصطلاحی امر، چنین است: «الامر هو الطلب بصیغة افعل» و اگر طلب، معنای امر شد،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰۱

و کیف کان، فالأمر سهل لو ثبت النّقل ۳۶۸]، و لا مشاحة فی الاصطلاح، و إنما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغة، لیحمل علیه فیما إذا ورد بلاـ قرینة، و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الکتاب و السنة، و لاـ حجّة علی أنّه علی نحو الاشتراک اللفظی أو

المعنوی أو الحقیقة و المجاز.

بدیهی است که «طلب» دارای معنای حدثی و اشتقاقی می‌باشد و از جمله اشتقاقات آن «طلب، یطلب، اطلب، طالب و مطلوب» است.

سؤال: چرا لفظ «طلب» در معنای اصطلاحی ذکر نشده؟

جواب: صیغه افعل دالّ بر طلب و کاشف از طلب هست لذا در مقام تعریف، دال را به جای مدلول قرار داده و در واقع می‌خواسته‌اند بگویند «الامر هو الطلب بصیغهٔ افعل» لکن چون صیغه افعل دلالت بر طلب می‌کرده، کلمه طلب را ذکر نکرده و همان صیغه افعل را به عنوان معنای اصطلاحی «امر» معرّفی نموده‌اند.

قوله: «نعم القول المخصوص ای صیغهٔ الامر اذا اراد العالی بها الطّلب ...».

گفتید صیغه افعل دالّ بر طلب و کاشف از طلب هست، بدیهی است که «دالّ و مدلول» و «کاشف و مکشوف» دو چیز متغایر هستند.

اکنون سؤال ما این است که:

آیا می‌توان صیغه افعل را نفس طلب فرض کرد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند اگر سایر شرایط، مهیّا باشد- مثل اینکه خواهیم گفت که صیغه افعل و امر باید از فرد عالی صادر شود و در آن علو، اعتبار دارد- در محلّ بحث هم درعین‌حال که صیغه افعل، لفظ است و طلب، یک امر واقعی و معنوی می‌باشد می‌توان از باب اتّحاد و شدّت ارتباطی که بین لفظ و معنا هست، صیغه افعل را از مصادیق طلب فرض کرد تا در نتیجه عنوان امر پیدا کند- البتّه امر به معنای لغوی- و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰۲

و ما ذکر فی التّرجیح، عند تعارض هذه الأحوال، لو سلّم، و لم یعارض بمثله، فلا دلیل علی التّرجیح به، فلا بدّ مع التّعارض من الرّجوع إلی الأصل فی مقام العمل، نعم لو علم ظهوره فی أحد معانیه، و لو احتمل أنه کان للانسباق من الإطلاق، فلیحمل علیه، و إن لم یعلم أنّه حقیقة فیه بالخصوص، أو فیما یعمّه، کما لا یبعد أن یکون کذلک فی المعنی الأوّل [۱].

بدیهی است که امر در لغت و عرف به معنای مطلق طلب و در اصطلاح به معنای طلب به صیغه مخصوص بود.

خلاصه: صیغه افعل با اینکه «لفظ» است، می‌توان عنوان طلب و امر به آن داد.

[۱]- تذکّر: لزومی ندارد بیش از این درباره معنای اصطلاحی بحث کنیم و فائده‌ای برآن مترتّب نیست و لفظ «امر» اگر در کتاب و سنّت وارد شود باید به معنای لغوی و عرفی حمل شود نه معنای اصطلاحی و اگر اصولیّین، نسبت به لفظ امر، دارای اصطلاح خاصّی باشند، ارتباطی به کتاب و سنّت ندارد لذا بحث در معنای اصطلاحی «امر» چندان مهم نیست بلکه باید معنای لغوی و عرفی آن مشخّص شود تا بدانیم مفهوم آن در کتاب و سنّت چیست لذا مصنّف از این پس بحث را روی معنای لغوی و عرفی «امر» ادامه می‌دهند.

در کتاب و سنّت، لفظ امر- الف، میم و راء- در معانی مختلفی استعمال شده که در بیان معنای لغوی امر، آن را ذکر کردیم از جمله قوله تعالی «... وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ»[۳۶۹] «فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا جَعَلْنا عالِیَها سافِلَها»[۳۷۰] و «... فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ»[۳۷۱] و ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰۳

آیا تمام استعمالات مذکور به نحو حقیقت است یا اینکه یکی از آنها حقیقت و بقیّه به صورت مجاز می‌باشد و در صورتی که تمام آنها به نحو حقیقت باشد، آیا به نحو اشتراک لفظی است- یعنی مادّه امر، معانی حقیقیّه متعدّدی دارد مانند لفظ عین که مشترک

لفظی و دارای معانی مختلفی است- یا اینکه به صورت مشترک معنوی است یعنی یک قدر جامع و مفهوم واحدی متصوّر است که لفظ امر مشتمل بر تمام آن معانی هست؟

قبلا- بیان کردیم که اصولیّین در تعارض احوال و دوران امر، بین مشترک لفظی و معنوی و (حقیقت و مجاز) مرجّحاتی ذکر کرده، بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک، ترجیح دارد و عدّه‌ای به عکس آن اعتقاد دارند و گروهی گفته‌اند که مشترک معنوی بر مشترک لفظی مقدّم است و هرکدام مرجّحاتی برای خود ذکر کرده‌اند امّا پاسخ اجمالی ما این است که:

هیچ‌یک از مرجّحات آنها فائده‌ای ندارد و مشکلی را حل نمی‌کند زیرا آن مرجّحات و بیانات به چیزی منتهی نمی‌شود که دارای حجّیّت و اعتبار باشد مثلا- عدّه‌ای که گفته‌اند مجاز بر حقیقت، ترجیح دارد دلیلشان این است که مجاز از اشتراک لفظی بیشتر و غلبه با اشتراک لفظی می‌باشد و الظّن یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب.

دلیل آنها دو جزء یا دو مقدّمه دارد و باید هر دو ثابت شود تا دلالتش کامل باشد.

اینکه می‌گویند مجاز بر اشتراک لفظی غلبه دارد باید آن را ثابت کنند و برفرض ثبوت چه اثری دارد آیا «جمله الظّن یلحق الشیء بالاعم الاغلب» آیه، روایت و یا یک دلیل محکمی است؟ اصل آن مظنّه برای حجّیّت و اعتبار به پشتوانه نیاز دارد و می‌دانید که اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیّت و حرمت عمل به آن است و صرف اینکه گفته‌اند «الظّن یلحق الشّیء بالاعم الاغلب» اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۰۴

خلاصه: ادلّه و وجوه مرجّحه آنها هیچ‌گونه اثر و فائده‌ای ندارد.

سؤال: اگر لفظ امر در کتاب و سنّت وارد شد، و قرینه‌ای نبود تا معنایش برای ما مشخّص شود در این صورت وظیفه ما چیست؟

به عبارت دیگر، شما- مصنّف- ادلّه و وجوهی را که در تعارض احوال ذکر کرده‌اند نپذیرفتید پس در تعارض احوال چه کنیم؟

جواب: اگر در کتاب و سنّت به لفظ امر برخورد نموده و تردید پیدا کردید که آیا طلبی مطرح است یا نه به عبارت دیگر اگر امر، نسبت به چیزی صادر شد و برای شما آشکار نشد که آیا آن امر به معنای طلب است یا اینکه مفهوم دیگری دارد و در نتیجه شک کردید که طلبی به شیء متعلّق شده یا نه، از نظر «عمل» می‌توانید به اصل برائت رجوع نمائید امّا از نظر لفظ نمی‌توان «امر» را بر طلب یا غیر طلب حمل نمود.

آری اگر لفظ امر در معنائی «ظهور» پیدا کند، نفس ظهور دلیل بر اعتبار دارد و اصالت الظّهور یک اصل مهمّ معتبر عقلائی است خواه آن معنای ظاهر، مفهوم و معنای حقیقی لفظ باشد خواه مجازی.

در استعمالات مجازی هم اصالت الظّهور حجّیّت دارد مثلا کلمه اسد در جمله «رأیت اسدا یرمی» در رجل شجاع، ظهور دارد منتها ظهور آن مستند به قرینه هست خلاصه اینکه اگر لفظ امر در معنائی ظهور پیدا نکرد آن ادلّه و وجوه مرجّحه اثری ندارد.

شما- مصنّف- یک قاعده کلّی را بیان کردید چرا صریحا پاسخ مسئله را بیان نفرمودید؟

بعید نیست که لفظ امر- از بین معانی لغوی- ظهور در «طلب» و خواستن داشته باشد البتّه خواه منشأ ظهور، این باشد که موضوع له لفظ امر «طلب» باشد و همچنین مانعی هم

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۰۵

الجهـهٔ الثّانیهٔ: الظّاهر اعتبار العلوّ فی معنی الأمر، فلا یکون الطّلب من السّافل أو المساوی أمرا، و لو أطلق علیه کان بنحو من العنایهٔ، کما أن الظّاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فیکون الطّلب من العالی أمرا و لو کان مستخفضا لجناحه [بجناحه [۱].

ندارد که موضوع له لفظ، یک معنای عامّی باشد و انصراف به فردی پیدا کند و چیزی که در باب ظهور اعتبار دارد، نفس ظهور است و لازم نیست ما منشأ ظهور را احراز کنیم همین‌که لفظ اطلاق شد و در معنائی ظهور پیدا کرد از نظر عقلاء حجّیّت دارد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند متبادر و ظاهر عرفی از لفظ امر- عند الاطلاق- همان معنای طلب است لذا اگر «امر» در کتاب و سنّت وارد شود و قرینه‌ای نداشته باشد و امکان حمل بر «طلب» را داشته باشد باید آن را بر معنای مذکور حمل نمود و سایر معانی، امتیازی ندارند مگر اینکه دارای قرینه باشند.

تذکّر: بیان اخیر مصنّف «ره»- ظهور امر در طلب- با فرمایش قبلی ایشان- و لا یبعد دعوی کونه حقیقهٔ فی الطّلب فی الجملهٔ و الشّیء ...- تعارض دارد و کانّ ایشان از عقیده قبلی عدول نموده و فرموده‌اند: «لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الاوّل»- ظهور در معنای طلب-

جهت دوّم در امر «علو» معتبر است

[۱]- گفتید «امر» در طلب «ظهور» دارد اکنون سؤال ما این است که:

آیا مقصود، مطلق طلب هست یا اینکه باید طالب، دارای «علو» یا استعلاء یا «علو و استعلاء» و یا اینکه علو با عدم استخفاض باشد؟

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۰۶

و أمّا احتمال اعتبار أحدهما فضعیف، و تقبیح الطّالب السافل من العالی المستعلی [۳۷۲] علیه، و توبیخه بمثل: إنّک لم تأمره، إنما هو علی استعلائه، لا علی أمره حقیقهٔ بعد استعلائه، و إنّما یکون إطلاق الأمر علی طلبه بحسب ما هو قضیهٔ استعلائه، و کیف کان، ففی صحّهٔ سلب الأمر عن طلب السّافل، و لو کان مستعلیا کفایهٔ [۱].

به عبارت دیگر آیا حتما باید طلب از شخص عالی نسبت به سافل تحقّق پیدا کند یا اینکه اگر سافلی هم از فرد عالی طلبی کرد، عنوان امر پیدا می‌کند و همچنین اگر از دو نفر- مساوی- که هیچ‌کدام بر دیگری علوّی ندارند و با یکدیگر دوست هستند، طلب و خواهشی تحقّق پیدا کرد، مصداق امر محقّق شده؟

«امر» مختص به طلبی هست که از فرد عالی صادر شود امّا اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان طلب و خواهشی کرد، از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی‌شود و عنوان امر برآن صدق نمی‌نماید و اگر گاهی می‌شنوید که به آن عنوان امر داده‌اند، با مسامحه و مجاز هست.

شخص عالی که مطلبی را از سافل طلب می‌کند، گاهی مقام علو خود را متّکای طلب خویش قرار می‌دهد که از آن به استعلاء تعبیر می‌شود و گاهی با کمال خضوع، شیء را از سافل می‌طلبد.

سؤال: آیا فرد عالی در هنگام طلب باید استعلاء نماید یا نه؟

جواب: لزومی ندارد که او بر مقام علوّ خود اتّکاء نماید بلکه اگر خفض جناح نمود و مطلبی را تقاضا کرد، بر تقاضای او عنوان امر، صادق است پس در طلب و امر، استعلاء معتبر نیست.

[۱]- بعضی گفته‌اند در صدق عنوان «امر» یا باید طالب، فرد عالی باشد و یا چنانچه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۰۷

عالی نیست باید استعلاء نموده و برای خود مقام علو، فرض نماید که طبق بیان آنها اگر فقیری با لحن آمرانه از ما تقاضای کمک نماید، در این صورت هم عنوان «امر» تحقّق دارد. پس در صدق عنوان امر یا علو حقیقی معتبر است و یا علو فرضی و استعلاء.

گروه مذکور، دلیلی دارند که مصنّف به صورت دفع توهّم، جواب آنها را بیان نموده‌اند:

دلیل: اگر فقیری به یک شخص بزرگی رجوع نماید و با لحن آمرانه از او تقاضای کمک کند در این صورت، عقلاء در مقام توبیخ او برآمده، می‌گویند «لم تأمره» یعنی تو حقّ صدور امر نداشتی و چرا امر کردی از اینکه عقلاء در موقع توبیخ، جمله مزبور را

استعمال می‌کنند، کشف می‌کنیم که طلب آن فقیر هم دارای عنوان «امر» هست و اگر عنوان «امر» نمی‌داشت پس چرا عقلاء جمله «لم تأمره» را استعمال کردند؟

جواب: اگر شما به اصل توبیخ عقلاء تمسّک می‌کنید، بدانید که توبیخ عقلاء به خاطر «امر» نیست بلکه سرزنش آنها مربوط به اساس و ریشه امر است که چرا تو استعلاء نموده و برای خود، علوّ خیالی فرض کرده‌ای آنها کانّ در مقام بیان این هستند که علوّ تو پشتوانه‌ای ندارد و بی‌جهت خود را عالی تصوّر کرده‌ای و اگر می‌گوئید چرا عقلاء در مقام توبیخ عبارت «لم تأمره» را درباره او استعمال کرده‌اند، جواب شما این است که:

سافل، استعلاء و برای خود علوّ فرضی تصوّر نموده لذا عقلاء در مقام توبیخ، به استناد نظر سافل که برای خود «امری» ترتیب داده که مبنایش علوّ خیالی هست به او می‌گویند «لم تأمره» در حقیقت، عبارت مذکور، واقعیّتی ندارد و عقلاء روی مبنای آمر، آن جمله را بیان می‌کنند.

مصنّف «ره» دلیل و شاهدی بر مدّعای خود اقامه نموده‌اند که:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۰۸

الجهة الثّالثة: لا یبعد کون لفظ الأمر حقیقة فی الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه [۱].

اگر سافلی- و لو استعلاء نماید- از شخص عالی طلبی نماید، می‌توان عنوان امر را از آن طلب، سلب نمود و مثلا گفت: «هذا طلب و لیس بطلب امری» پس صحّت سلب، مسئله را برای ما واضح نموده و نتیجه می‌گیریم که:

چیزی که در معنای «امر» دخالت دارد، همان علوّ واقعی است خواه استعلاء هم باشد یا نباشد یعنی غیر عالی چنانچه امر و طلبی نماید حقیقتا عنوان امر ندارد خواه مستعلی هم باشد یا نباشد.

جهت سوّم لفظ امر – الف، میم و راء – حقیقت در وجوب است

اشاره

[۱]- گفتیم «امر» به‌حسب لغت و عرف در طلب ظهور دارد.

سؤال: آیا مقصود از آن امر و طلب، مطلق طلب ۳۷۳] است یا اینکه مراد از «امر» طلب لزومی هست یعنی آن طلبی که ترکش موجب استحقاق عقوبت می‌شود.

جواب: بعید نیست، طلبی که مفاد امر هست، طلب لزومی و وجوبی باشد، البتّه مصنّف، یک دلیل و چند مؤیّد بر مدّعای خود ذکر نموده‌اند که دلیلشان عبارت است از:

انسباق- تبادر-: هنگامی که مادّه امر- الف، میم و راء- بدون قرینه، اطلاق می‌شود، متبادر به ذهن، همان طلب لزومی است و تبادر هم علامت حقیقت است

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۰۹

و یؤیّده ۳۷۴] قوله تعالی فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [۱].

پس موضوع له و معنای عرفی «امر» طلب لزومی می‌باشد.

[۱]- تذکّر: مصنّف «ره» چهار مؤید به نفع خود، ذکر نموده و علّت اینکه آنها را جزء ادلّه محسوب نکرده‌اند، شاید این است که

بعضی یا تمام آنها قابل مناقشه هست که اینک به بیان آنها می‌پردازیم:

مؤیّد اوّل: قوله تعالی: «... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ»[۳۷۵].

در آیه مذکور هم صیغه افعل- یعنی امر غائب- و هم مادّه امر- الف، میم و راء- استعمال شده و در محلّ خودش ثابت شده که صیغه افعل و امر غائب، دلالت بر وجوب و الزام می‌کند و کانّ مفاد آیه، چنین است که:

کسانی که از امر خداوند متعال- یا رسول او- مخالفت می‌کنند لزوما باید حذر کنند از اینکه فتنه یا عذاب الیم گریبان آنها را بگیرد و ظاهر آیه شریفه، این است که هرکجا عنوان امر تحقّق پیدا کرد، مخالفتش وجوب حذر و معرضیّت برای فتنه یا عذاب الیم دارد، اگر «امر» دلالت بر وجوب نمی‌کرد چرا مخالفت‌کننده با امر باید در معرض فتنه یا عذاب الیم باشد؟ پس نتیجه می‌گیریم که هرکجا «امر» تحقّق پیدا کرد، نفس مخالفت امر، اثرش وجوب حذر و معرضیّت در فتنه است.

مناقشه: ممکن است کسی احتمال دهد که مخالفت با امر خداوند متعال یا رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) دارای آن اثر باشد نه هر امری و «امر» از نظر لغت و عرف، اختصاصی به اوامر پروردگار متعال یا پیامبر گرامی ندارد لذا آیه مذکور را نمی‌توان به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۱۰

و قوله صلّی اللّه علیه و آله: (لو لا أن أشقّ علی أمّتی لأمرتهم بالسّواک) [۱].

و قوله صلّی اللّه علیه و آله- لبریرهٔ بعد قوله: أ تأمرنی یا رسول اللّه؟-: (لا، بل إنّما أنا شافع) إلی غیر ذلک [۲].

عنوان یک دلیل ارائه نمود ولی می‌توان آن را به عنوان یک مؤیّد ذکر کرد و ظاهر آیه، این است که نفس مخالفت امر، دارای آن اثر هست و اضافه و نسبت آن به پروردگار یا رسول اللّه مدخلیّتی در آن جهت ندارد.

[۱]- مؤیّد دوّم: «... قال رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله): لو لا ان اشقّ علی امّتی لامرتهم بالسّواک مع کلّ صلاهٔ».

از حدیث مذکور، استفاده می‌شود که «امر» انسان را در مشقّت قرار می‌دهد و اگر امر دلالت بر طلب لزومی نمی‌کرد که انسان در مشقت واقع نمی‌شد، به‌علاوه امر استحبابی نسبت به سواک از رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) فراوان صادر شده و چیزی را که حدیث مزبور در صدد نفیش هست، امر وجوبی نسبت به سواک هست پس ظاهر آن روایت، این است که «امر» مشقّت‌آور می‌باشد و انسان را در کلفت و زحمت قرار می‌دهد و این مطلب، در صورتی است که «امر» بر طلب وجوبی دلالت کند زیرا طلب استحبابی که کلفت آفرین نیست.

مناقشه: قرینه‌ای در روایت مذکور هست که دلالت می‌کند مقصود از «امر» طلب لزومی است و آن قرینه کلمه «لو لا ان اشقّ» می‌باشد و اگر قرینه مذکور در آن نمی‌بود، امکان داشت کسی بگوید «امر» دلالت بر وجوب نمی‌کند. البتّه احتمال مذکور، بعید می‌باشد و به‌هرحال، حدیث مزبور می‌تواند یکی از مؤیّدات قرار گیرد.

[۲]- مؤیّد سوّم: قوله [۳۷۶] (صلّی اللّه علیه و آله): «عوالی اللآلی: روی ابن عباس: انّ زوج

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۱۱

و صحّهٔ[۳۷۷] الاحتجاج علی العبد و مؤاخذته بمجرّد مخالفهٔ أمره، و توبیخه علی مجرد مخالفته، کما فی قوله تعالی ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ [۱].

بریرهٔ کان عبدا أسود یقال له: مغیث، کانّی انظر الیه یطوف خلفها یبکی و دموعه تجری علی لحیته، فقال النّبیّ (صلّی اللّه علیه و آله) للعبّاس: «یا عبّاس، الا تعجب من حب مغیث بریرهٔ و من بغض بریرهٔ مغیثا!؟ فقال لها النّبیّ (صلّی اللّه علیه و آله): (لو راجعته) فانّه ابو ولدک» فقالت: یا رسول اللّه، أ تأمرنی؟ قال: «لا انّما انا شفیع» فقالت: لا حاجهٔ لی فیه».

همـان‌طور که مشاهـده می‌کنیـد بریره عرض کرد یـا رسول اللّه به من امر می‌کنیـد که من مجبور به اطاعت شوم- أ تأمرنی یا رسول اللّه- پیامبر گرامی فرمودند «خیر» من «امری» ندارم بلکه شفاعت می‌کنم.

مستفاد از روایت، این است که اگر «امری» از ناحیه پیامبر می‌بود، دیگر حقّ مخالفت برای بریره وجود نمی‌داشت پس ...

[۱]- مؤیـد چهـارم: اگر امری از مولا صادر شود و عبـد با آن مخالفت نمایـد، عقلاء با عبـد عاصـی احتجاج نموده و او را مـذمّت و توبیخ می‌کنند که چرا با امر مولا مخالفت کردی پس معلوم می‌شود که وجود «امر» حقّ مخالفت را از انسان سلب نموده و مخالفت با آن، موجب استحقاق مذمت هست.

خداوند متعال هم در قضیّه سـجده نکردن ابلیس بر آدم چنین فرموده است: «... ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السَّاجِدِینَ قالَ ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ قالَ أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ»[۳۷۸]. یعنی با اینکه تو را امر به سجده

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۲

و تقسیمه إلی الإیجاب و الاستحباب، إنّما یکون قرینة علی إرادة المعنی الأعمّ منه فی مقام تقسیمه، و صحّة الاستعمال فی معنی أعمّ من کونه علی نحو الحقیقة، کما لا یخفی، و أمّا ما أفید من أنّ الاستعمال فیهما ثابت، فلو لم یکن موضوعا للقدر المشترک بینهما لزم الاشتراک أو المجاز، فهو غیر مفید، لما مرّت الإشارة إلیه فی الجهة الأولی، و فی تعارض الأحوال، فراجع [۱].

نمودیم چه چیز باعث شد که در برابر آدم سجده نکنی و ظاهر آیه، این است که هرکجا عنوان «امر» محقّق شد، نباید مخالفت نمود و مخالفت با امر، زمینه توبیخ و مـذمّت را فراهم می‌کنـد و این مطلب در صورتی است که «امر» برای وجوب و طلب لزومی باشد و چنانچه امر برای اعمّ از وجوب و استحباب باشد، دلالت و تأییدی بر مدّعای مصنّف ندارد.

ادلّه کسانی که می‌گویند امر[۳۷۹] برای مطلق طلب وضع شده- ادلّه قائلین به اشتراک معنوی-

[۱]- ۱: صحّت تقسیم امر به وجوب و استحباب: یعنی می‌توان «امر» را مقسم و وجوب و استحباب را از اقسام آن قرار داد و گفت: «الامر امّا للوجوب و امّا للاستحباب» پس از صحّت تقسیم کشف می‌کنیم که «امر» برای معنای عام و قدر جامعی وضع شده که آن مطلق طلب- استحباب و وجوب- هست.

اشکال: از اینکه امر را مقسم قرار داده و برای آن دو قسم بیان کردید، کشف می‌کنیم که مقسم در معنای عامّی استعمال شده لکن سؤال ما این است که:

به چه دلیل، استعمال «امر» در آن معنای عام و قدر مشترک، جنبه حقیقت دارد؟[۳۸۰]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۴۱۲

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۳

و الاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعة، و کلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فیه ما لا یخفی من منع الکبری، لو أرید من المأمور به معناه الحقیقی، و إلا لا یفید المدّعی [۱].

شما که ماننـد سیّد مرتضـی «اعلی اللّه مقـامه الشـریف» اصـل در اسـتعمال را حقیقت نمی‌دانیـد البتّه مشـهور هم اسـتعمال را اعمّ از حقیقت و مجاز می‌داننـد و اسـتعمال بـه تنهـائی دلالـت بر حقیقـت نمی‌کنـد و از اینکه «امر» را مقسم قرار داده و گفتیـد «الامـر اما

للوجوب و اما للاستحباب» فقط کشف می‌کنیم که «الامر استعمل فی المعنی الذی هو القدر الجامع» امّا دلالتی بر حقیقی یا مجازی بودن استعمال ندارد.

۲- اصل استعمال «امر» در طلب وجوبی و ندبی، مسلّم و غیر قابل انکار است اما ما مردّد هستیم که:

الف: آیا «امر» حقیقت در وجوب و مجاز در ندب است؟ ب: آیا مشترک لفظی بین وجوب و استحباب است؟ ج: آیا لفظ امر، مشترک معنوی بین وجوب و ندب است؟

بنا بر آنچه که گفتیم امر، دائر بین «حقیقت و مجاز»، مشترک لفظی و مشترک معنوی هست و در تعارض احوال و دوران امر، بین آنها مشترک معنوی بر مشترک لفظی و «حقیقت و مجاز» ترجیح دارد پس لفظ امر، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب است.

اشکال: همان ایرادی را که در اواخر «جهت اوّل» بیان کردیم بر استدلال قائلین به اشتراک معنوی وارد است.

«فراجع» تا اینکه مشخّص شود که در تعارض احوال، ملاک و مناط، پیدایش «ظهور» برای لفظ هست نه مرجّحات ظنّیه.

[۱]- ۳: سوّمین دلیل کسانی که می‌گویند «امر» برای مطلق طلب وضع شده مرکّب

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۱۴

از صغرا و کبرائی هست که: «انّ فعل المندوب طاعة، و کلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به».

آنها گفته‌اند اگر «امر» در خصوص «وجوب» حقیقت باشد، انجام فعل مندوب، عنوان مأمور به ندارد لذا از صغرا و کبرا، نتیجه گرفته‌اند که فعل المندوب هم دارای عنوان مأمور به هست پس امر، مشترک معنوی است و برای قدر جامع بین وجوب و ندب وضع شده.

قوله: «ففیه ما لا یخفی».

اشکال: مصنّف «ره» کلّیّت کبرای قضیّه را مورد مناقشه قرار داده‌اند که:

اینکه می‌گوئید «کلّ طاعة فهو فعل المأمور به» آیا هر طاعتی مأمور به حقیقی هست؟

قبول نداریم که هر طاعتی مأمور به حقیقی باشد بلکه بعضی از طاعات، مأمور به حقیقی هستند و آن در مواردی است که انسان اعمال واجب را اتیان کند.

و اگر مقصودتان از کبرای قضیّه، این است که هر طاعتی مأمور به هست خواه حقیقت باشد یا مجاز، در فرض مذکور، کلّیّت کبرا را می‌پذیریم امّا نتیجه قضیّه، دلیلی بر مدّعای شما نیست زیرا در این صورت، نتیجه قیاس چنین می‌باشد که: فعل المندوب هم مأمور به هست و لو مجازا که ما هم در فرض مذکور با شما مخالفتی نداریم پس شما نتوانستید از تشکیل قضیّه مزبور، نتیجه‌ای به نفع خود بگیرید.

خلاصه: ادلّه سه‌گانه قائلین به اعم- که امر، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب هست- باطل بود و ظاهر، این است که:

مفاد امر، طلب لزومی و وجوبی هست.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۱۵

الجهة الرّابعة: الظّاهر أنّ الطّلب الذی یکون هو معنی الأمر، لیس هو الطّلب الحقیقی الذی یکون ۳۸۱] طلبا بالحمل الشّائع الصّناعی، بل الطّلب الإنشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا انشائیا، سواء أنشئ بصیغة افعل، أو بمادّة الطّلب، أو بمادّة الأمر، أو بغیرها [۱].

جهت چهارم معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

اشاره

تذکّر: مصنّف «ره» بحث بسیار دقیقی را مطرح نموده‌اند که امید است نگارنده بتواند تمام مطالب مربوطه را به نحو کامل و وافی به رشته تحریر درآورد.

[۱]- گفتیم معنای امر- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف، عبارت است از طلب پس اجمالاـ مسلّم است که معنای حقیقی امر «طلب» می‌باشد امّا اینکه سایر معانی «امر» هم عنوان حقیقت دارد یا نه فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: برای پاسخ به سؤال مذکور، قبلا به توضیح طلب حقیقی و انشائی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۶

می‌پردازیم.

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیّه نفس انسان است. مثلاـ فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما هست یعنی طلب باطنی و حقیقی شما به آن کتاب، تعلّق گرفته و شما به آن علاقه‌مند هستید بنابراین شما واجد الطّلب و آن کتاب، مطلوب شما می‌باشد پس در مثال مذکور، یک طلب حقیقی تحقّق دارد بدون اینکه نیاز به وجود لفظ و کلامی هم باشد و لزومی ندارد شما آن مطلب را به صورت خبر برای کسی بیان کنید بنا بر آنچه که گفتیم نتیجه گرفته می‌شود که:

طلب حقیقی، صفتی است که قیام به نفس دارد- امر اعتباری نیست- و یک واقعیّت است و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیّات را بالعین مشاهده کند.

طلب انشائی: بعضی از مفاهیم، دارای وجود انشائی هستند[۳۸۲] یعنی قابلیّت آن را دارند که انشاء به آنها تعلّق گیرد مانند طلب، تمنّی، ترجّی و امثال آنها فرضا می‌دانید که دو نوع، تمنّی و ترجّی داریم:

الف: تمنی و ترجّی حقیقی که مثلا عبارت است از علاقه، میل، امید باطنی و قلبی.

ب: تمنی و ترجّی انشائی که به وسیله الفاظ مربوطه ایجاد می‌شود.

یک مثال: در باب نکاح شما به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیّت را که یک امر اعتباری است، انشاء و ایجاد می‌کنید و یا مثلا در مورد بیع، وقتی مقدّمات و شرائط انجام معامله، مهیّا شد به وسیله صیغه مخصوصی بیع را ایجاد و انشاء می‌کنید. پرواضح است که «بیع» مانند «زید» دارای وجود خارجی نیست بلکه شما به وسیله صیغه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۷

خاصّی مفهوم بیع را انشاء می‌کنید لذا بیع، وجود انشائی پیدا می‌کند.

تذکّر: بعضی از مفاهیم، وجود خارجی و حقیقی دارند امّا وجود انشائی ندارند مانند «انسان» مثلا شما نمی‌توانید به وسیله لفظی آن را انشاء و ایجاد کرده و نامش را وجود انشائی بگذارید. متقابلا برخی از مفاهیم درعین‌حال که دارای وجودات حقیقیّه هستند لکن وجودات انشائیه هم درباره آنها می‌توان تصوّر نمود- دارای وجود انشائی هم می‌باشند- مانند طلبی که اکنون محلّ بحث ما هست.

البتّه گاهی ممکن است انسان، طلب حقیقی نداشته باشد امّا به وسیله لفظی طلب انشائی داشته باشد مثلا در مواردی که مولا در صدد امتحان، عبد خود هست، امریّه‌ای صادر می‌کند درحالی‌که نمی‌خواهد مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند در فرض مذکور با کلمه «افعل» و امثال آن، مفهوم طلب را ایجاد و طلب انشائی در خارج، تحقّق پیدا می‌کند در مثال مزبور، اصلا طلب حقیقی وجود ندارد لکن طلب انشائی محقّق شده و بدیهی است که در اغلب اوامر صادره هر دو نوع طلب- حقیقی و انشائی- تحقّق دارد که

طلب حقیقی قیام به نفس دارد و آن خواست واقعی انسان است و طلب انشائی هم فرضا به وسیله اقیموا الصّلاهٔ و آتوا الزّکاهٔ و امثال آنها تحقّق پیدا می کند.

خلاصه: اجمالا دو نوع طلب داریم:

الف: طلب حقیقی که به نفس انسان، قائم است و چه‌بسا مبرز و مشعری برای آن وجود پیدا نکند.

ب: طلب انشائی که مثلا فردی اراده می‌کند که مفهوم طلب در ضمن و به وسیله لفظی تحقّق پیدا کند. لازم به تذکّر است که بین دو قسم طلب مذکور ملازمه‌ای نیست مثلا در اوامر امتحانی فقط طلب انشائی تحقّق دارد فرضا مولا با جمله «اسقنی ماء» عبد خود را امتحان می کند و هیچ‌گونه طلب حقیقی ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۱۸

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: مصنّف فرموده‌اند: ظاهر، این است که آن طلبی که به‌حسب لغت، معنای امر است، همان طلب انشائی می‌باشد نه طلب حقیقی.

ایشان دلیلی بر کلام خود بیان نکرده‌اند امّا دلیلش عبارت است از:

تبادر: هنگامی که مولا امری صادر کرده و طلبی انشاء نموده شما به مجرّد شنیدن آن می گوئید «امر المولی عبده بکذا» و این مطلب تابع آن نیست که آیا مطلبی را که او امر کرده، مطلوب واقعی مولا هم بوده یا اینکه غرضش از امر، چیز دیگری بوده است و شما کاری و توجّهی به طلب واقعی او نداشته و راهی برای استکشاف آن صفت قائم به نفس مولا- طلب حقیقی- ندارید پس:

تبادر، دلیل برآن است که «امر» به معنای طلب حقیقی نیست بلکه مفهوم امر، طلب انشائی هست و به مجرّدی که انشاء، تحقّق پیدا کرد، عنوان امر هم محقّق می‌شود.

تذکّر: مصنّف «ره» برای هریک از طلب انشائی و حقیقی خصوصیّتی و یا به عبارت دیگر، فارقی ذکر کرده‌اند که اینک با بیان مقدّمه‌ای به توضیح آن می‌پردازیم:

الف: جمله «زید قائم» قضیّه‌ای است که دارای حمل شایع صناعی ۳۸۳] است و ملاک حمل شایع صناعی این است که باید موضوع، یکی از افراد حقیقیّه محمول باشد در مثال مذکور «انسان» کلّی طبیعی و «زید» هم مصداق واقعی و خارجی آن می‌باشد پس حملش، حمل شایع صناعی هست.

در محل بحث اگر شما طلب واقعی و حقیقی- که قیام به نفس انسان دارد- را موضوع و مفهوم طلب را محمول قرار دهید قضیّه حملیّه‌ای تشکیل می‌شود که دارای حمل

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۱۹

شایع صناعی است و عینا مانند قضیّه حملیّه «زید انسان» می‌باشد.

ب: اگر شما مفهوم انسان را تصوّر کنید با تصوّر شما یک وجود ذهنی برای انسان، تحقّق پیدا می کند.

سؤال: آیا وجود ذهنی مذکور، مانند وجود خارجی انسان- که عبارت از زید می‌باشد- هست ۳۸۴]؟

به‌عبارت دیگر اگر انسان متصوّر در ذهن شما- که یک فرد ذهنی از مفهوم انسان هست- را موضوع و محمول آن را مفهوم «انسان» قرار دهیم مانند قضیّه «زید انسان» حملش، حمل شایع صناعی هست یا اینکه قضیّه حاصله، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست؟

جواب: قضیّه مزبور، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست زیرا همان‌طور که گفتیم در حمل شایع باید موضوع قضیّه، فرد حقیقی و خارجی محمول باشد امّا اگر موضوع، فرد غیر حقیقی شد- مانند فرد ذهنی- در این صورت حمل شایع صناعی تحقق پیدا

نمی‌کند بنابراین:

درعین‌حال که زیـد خارجی با انسان متصوّر در ذهن از نظر فردیّت، فرقی نـدارد یعنی زید، یکی از افراد مفهوم انسان هست و انسان متصوّر ذهنی هم فرد مفهوم انسان هست لکن قضیـه حملیّه آنها متفاوت است زیرا در حمل شایع بایـد موضوع قضیّه، فرد خارجی و حقیقی محمول باشد نه فرد ذهنی و امثال فرد ذهنی.

جمع‌بنـدی: در محـلّ بحث اگر شـما طلب حقیقی را موضوع و محمول را مفهوم طلب قرار دهیـد، یـک قضـیّه حملیّه بـا حمـل شایع صناعی تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر طلب

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۲۰

و لو أبیت إلا عن کونه موضوعا للطّلب فلا أقلّ من کونه منصرفا إلی الإنشائی منه عنـد إطلاقه کما هو الحال فی لفظ الطّلب أیضا، و ذلک لکثرة الاستعمال فی الطّلب الإنشائی، کما أنّ الأمر[۳۸۵] فی لفظ الإرادة علی عکس لفظ الطّلب،

انشائی ۳۸۶] را موضـوع و مفهـوم طلب- طلب مطلـق- را محمول قرار دهیـد، قضـیّه حاصـله دارای حمـل شـایع صـناعی اصـطلاحی نمی‌باشد.

تذکّر: گفته‌اند صدر المتألّهین، چنین اصـطلاحی دارند که در حمل شایع صناعی باید موضوع قضیّه از مصادیق حقیقیّه محمول باشد امّا اگر موضوع، مصداق ذهنی یا وجود انشائی باشد، قضیّه حملیّه‌اش، دارای حمل شایع صناعی معروف نمی‌شود.

توضـیحی راجع به عبـارت: قوله: «بـل الطّلب الانشائی الـذی لا یکون بهـذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا انشائیا سواء انشأ بصـیغة افعل او بمادّة الطّلب او بمادّة الامر او بغیرها».

سؤال: اگر بخواهیم حمل شایع صناعی تصوّر کنیم راهش چیست؟

جواب: اگر طلب مقیّد به انشاء- نه طلب مطلق- را محمول قرار دهید، حمل شایع صناعی تحقق پیدا می‌کند و بدیهی است که صیغه افعل، مصداق واقعی مفهوم طلب نیست بلکه مصداق واقعی، مفهوم طلب انشائی است و «اقیموا الصّلاة، آتوا الزّکاة و صوموا» و امثال آنها از مصادیق واقعیّه طلب انشائی می‌باشد لذا می‌توان گفت «اقیموا الصّلاة طلب انشائی».

تـذکّر: لزومی نـدارد که طلب انشـائی به صـیغه «افعـل» انشـاء شود بلکه می‌توان با مادّه طلب- اطلب منک کـذا- یا مادّه امر- امرک بکذا- و امثال ۳۸۷] آنها انشاء نمود.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۲۱

و المنصـرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقیقیة و اختلافهما فی ذلک ألجأ بعض أصحابنا إلی المیل إلی ما ذهب إلیه الأشاعرة، من المغایرة بین الطّلب و الإرادة، خلافا لقاطبـة أهل الحقّ و المعتزلة، من اتّحادهما، فلا بأس بصـرف عنان الکلام إلی بیان ما هو الحقّ فی المقـام، و إن حقّقنـاه فی بعض فوائـدنا إلاـ أنّ الحوالـة لمـا لم تکن عن المحـذور خالیـة، و الإعـادة لیست بلاـ فائـدة و لاـ إفادة، کان المناسب هو التّعرض هاهنا أیضا [۱].

---

[۱]- مصنّف «ره» مماشاتی نموده که اگر شما اصرار داشته باشید که امر برای مفهوم طلب، وضع شده می‌گوئیم:

ممکـن است گفته شـود که معنـای «امر» نه طلب حقیقی است و نه طلب انشـائی بلکه معنـای آن، مفهـوم طلب هست و کلمه «طلب» برای معنائی وضع شده که هم با طلب حقیقی سازگار است و هم با طلب انشائی منتها لازم است نکته‌ای را بیان کنیم که:

لفـظ «امر» درعین‌حـال که برای مطلق طلب وضع شـده امّـا وقتی بـدون قرینه، ذکر شود، به طلب انشـائی انصـراف دارد و نه تنهـا آن خصوصـیّت در کلمه «امر» هست بلکه معنای طلب هم درعین‌حال که عام هست و شامل طلب حقیقی و انشائی می‌شود امّا لفظ طلب

در اثر کثرت استعمال، در طلب انشائی انصراف، پیدا کرده و انسان به مجرّد شنیدن کلمه طلب و جمله «طلب المولی عبده بکذا» فورا طلب انشائی در ذهنش متصوّر می‌شود.

قوله: کما انّ الامر [ای الشأن فی لفظ الارادة علی عکس لفظ الطّلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقیقیّة ...»].

سؤال: آیا بین اراده و طلب، تفاوتی هست؟

از نظر لغت هیچ‌گونه فرقی بین آن دو نیست امّا درعین‌حال بین آن دو لفظ مترادف تفاوتی هست که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۲

فاعلم، أنّ الحقّ کما علیه أهله- وفاقا للمعتزلة و خلافا للأشاعرة- هو اتّحاد الطّلب و الإرادة، بمعنی أنّ لفظیهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و ما بإزاء أحدهما فی الخارج یکون بإزاء الآخر، و الطّلب المنشأ بلفظه أو بغیره عین الارادة الإنشائیة، و بالجملة هما متّحدان مفهوما و إنشاء و خارجا، لا أنّ الطّلب الإنشائی الذی هو المنصرف إلیه إطلاقه- کما عرفت- متّحد مع الإرادة الحقیقیّة التی ینصرف إلیها إطلاقها أیضا، ضرورة أنّ المغایرة بینهما أظهر من الشّمس و أبین من الأمس، فإذا عرفت المراد من حدیث العینیّة و الاتّحاد، ففی مراجعة الوجدان عند طلب شیء و الأمر به حقیقة کفایة، فلا یحتاج إلی مزید بیان و إقامة برهان، فإنّ الإنسان لا یجد غیر الإرادة القائمة بالنفس صفة أخری قائمة بها، یکون هو الطّلب غیرها، سوی ما هو مقدّمة تحقّقها، عند خطور الشّیء و المیل و هیجان

لفظ طلب بر اثر کثرت استعمال به طلب انشائی انصراف پیدا کرده امّا لفظ «اراده» به علّت کثرت استعمال به طلب و اراده حقیقی منصرف هست. پس درعین‌حال که معنا و موضوع له «اراده و طلب» متّحد هست امّا از نظر انصراف، تفاوتی با یکدیگر دارند زیرا انصراف، تابع کثرت استعمال هست و آن دو لفظ به خاطر کثرت استعمال به دو چیز منصرف هستند لذا بعضی تصوّر کرده‌اند که طلب و اراده، دارای دو معنا و دو موضوع له متغایر هستند و توجّهی ننموده‌اند که تفاوت میان آن دو در موضوع له آنها نیست بلکه مربوط به مقام انصرافشان می‌باشد لذا مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» فرموده‌اند:

اکنون که بحث ما به طلب و اراده رسید مانعی ندارد که مقداری درباره آنها بحث کنیم گرچه در کتاب فوائد- که همراه با حاشیه بر رسائل شیخ اعظم «ره» چاپ شده مفصّلا بحث کردیم «الا انّ الحوالة لمّا لم تکن عن المحذور خالیة و الاعادة لیست بلا فائدة و لا افادة کان المناسب هو التّعرّض هاهنا ایضا».

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۳

الرّغبة إلیه، و التّصدیق لفائدته، و هو الجزم بدفع ما یوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

و بالجملة: لا یکاد یکون غیر الصّفات المعروفة و الإرادة هناک صفة أخری قائمة بها یکون هو الطّلب، فلا محیص [إلا] عن اتّحاد الإرادة و الطّلب، و أن یکون ذاک الشّوق المؤکّد المستتبع لتحریک العضلات فی إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبیده به فیما لو أراده لا کذلک، مسمّی بالطّلب و الإرادة کما یعبر به تارة و بها أخری، کما لا یخفی [۱].

آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟

[۱]- گفتیم موضوع له طلب و اراده، متّحد است امّا آن دو در مقام انصراف، اختلاف دارند یعنی لفظ «طلب» به طلب انشائی ۳۸۸] منصرف هست امّا «اراده» انصراف به اراده حقیقیّه دارد و تفاوت در انصراف، منشأ اختلافی شده که:

علماء امامیّه قاطبة- به استثنای بعضی- و معتزله معتقد شده‌اند که طلب و اراده، دو لفظی هستند که موضوع له آنها متّحد است امّا اشاعره و بعضی از امامیّه، خیال کرده‌اند که لفظ «طلب» به ازای یک معنا و کلمه «اراده» برای معنای دیگری وضع شده.

مصنّف «ره» دلیل و شاهدی هم به نفع خود ذکر کرده‌اند که:

هنگامی که طلب و اراده شما به شیء تعلّق گرفته به وجدان خود مراجعه کنید، مشاهده خواهید کرد که غیر از اراده و مقدّمات آن ۳۸۹] خصوصیّت دیگری در نفس شما

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۴

تحقّق ندارد که بتوان گفت لفظ طلب هم در برابر آن خصوصیّت و حالت نفسانی وضع شده منتها بعد از اراده و مقدّمات اگر انسان بخواهد، مباشرتا مطلوب را ایجاد نماید خودش مشغول فعالیّت می‌شود و الا به کارگزارانش فرمان می‌دهد تا آن را اتیان نمایند.

خلاصه اینکه از مراجعه به وجدان، کشف می‌کنیم که «طلب و اراده» در تمام مراحل- به جز مقام و مرحله انصراف- یکسان هستند یعنی آن دو لفظ از نظر معنای لغوی و «مفهوم» تفاوتی ندارند و از نظر وجودات «انشائی، خارجی و ذهنی» متّحد می‌باشند منتها تفاوتی که «طلب و اراده» با مثل «انسان» دارد این است ۳۹۰] که وجودات و خارجیّت افراد انسان، مشاهد و محسوس است و انسان، زید و عمرو را در خارج می‌بینند امّا وجود خارجی و حقیقی طلب، مشاهد و محسوس نیست مثلا هنگامی که شما نسبت به مطلبی یقین پیدا کردید، مسلّما علم و تصدیق و اذعان، حقیقتی است که در نفس شما پیدا شده امّا امر محسوسی نیست. وجود حقیقی طلب و اراده هم همان خواست، طلب و شوق مؤکّدی است که در نفس انسان، نسبت به امور مختلف، تحقّق پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۵

فرق دیگر «طلب و اراده» با «انسان» این است که انسان، دارای وجود انشائی نیست امّا «طلب و اراده» دارای وجود انشائی هستند- یعنی انشاء طلب به صیغه افعل و امثال آن-

طلب و اراده دارای وجود ذهنی یکسانی هستند مثلاـ هنگامی که از شما سؤال می‌کنند طلب و اراده چه معنائی دارد شما بعد از توجّه و التفات ذهنی به آن دو لفظ، معنای آنها را بیان می‌کنید پس توجّه ذهنی، معنای وجود ذهنی می‌باشد.

خلاصه اینکه همان‌طور که وجود ذهنی «انسان و بشر» متّحد است، وجود ذهنی طلب و اراده هم یکسان است.

نتیجه: امتیازی که «طلب و اراده» نسبت به انسان دارد، این است که مفهوم انسان دارای وجود انشائی نیست امّا طلب و اراده، قابلیّت انشاء دارند.

جمع‌بندی: «طلب و اراده» از نظر مفهوم و وجودات «انشائی، حقیقی و ذهنی» متّحد هستند منتها گاهی لفظ طلب و زمانی کلمه اراده را استعمال می‌کنند.

امّا از نظر مقام انصراف، بین آنها اختلاف هست یعنی به مجرّد شنیدن لفظ طلب، طلب انشائی در ذهن متصوّر می‌شود امّا با استماع کلمه اراده، اراده حقیقی به ذهن خطور می‌کند و هیچ مانعی ندارد که دو لفظ، یک حقیقت را معرّفی کنند امّا از نظر مقام انصراف متفاوت باشند و همین اختلاف در انصراف، موجب شده که اشاعره بگویند طلب و اراده با یکدیگر تغایر دارند.

تذکّر: الف: ما که طلب و اراده را متّحد می‌دانیم، نمی‌گوئیم از نظر مقام انصراف هم به یک مطلب انصراف دارند.

ب: ما قائل به اتّحاد طلب انشائی با اراده حقیقی نیستیم بلکه می‌گوئیم طلب انشائی با طلب حقیقی دو مطلب و دو امر هستند و هیچ‌کس نمی‌تواند تفوّه کند که طلب

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۶

و کذا الحال فی سائر الصّیغ الإنشائیهٔ، و الجمل الخبریّهٔ، فإنّه لا یکون غیر الصّفات المعروفهٔ القائمهٔ بالنّفس، من التّرجّی و التّمنّی و العلم إلی غیر ذلک، صفهٔ أخری کانت قائمهٔ بالنّفس و قد دلّ اللفظ علیها، کما قیل:

إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

و قد انقدح ممّا حقّقناه، ما فی استدلال الأشاعرهٔ علی المغایرهٔ بالأمر مع عدم الارادهٔ، کما فی صورتی الاختبار و الاعتذار من الخلل،

فإنّه کما لا إرادة حقیقة فی الصّورتین، لا طلب کذلک فیهما، و الذی یکون فیهما إنّما هو الطّلب الإنشائی

انشائی، عین اراده حقیقی است بلکه آن دو با یکدیگر مغایرت کامل دارند «ضرورة ان المغایرة بینهما اظهر من الشّمس و ابین من الامس».

مقصود ما از اتّحاد طلب و اراده این است که:

الف: مفهوم طلب، همان مفهوم اراده هست.

ب: وجود حقیقی طلب، همان وجود حقیقی اراده می‌باشد.

ج: وجود انشائی طلب همان وجود انشائی اراده هست ۳۹۱].

د: وجود ذهنی طلب همان وجود ذهنی اراده می‌باشد.

و خلاصه اینکه هریک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و نمی‌توان گفت طلب انشائی با اراده حقیقی متّحد هست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۷

الإیقاعی، الذی هو مدلول الصّیغة أو المادّة، و لم یکن بیّنا و لا مبیّنا فی الاستدلال مغایرته مع الإرادة الإنشائیّة.

و بالجملة: الذی یتکفّله الدّلیل، لیس إلا الانفکاک بین الإرادة الحقیقیّة، و الطّلب المنشأ بالصّیغة الکاشف عن مغایرتهما. و هو ممّا لا محیص عن الالتزام به کما عرفت، و لکنّه لا یضرّ بدعوی الاتّحاد أصلا، لمکان هذه المغایرة و الانفکاک بین الطّلب الحقیقی و الإنشائی، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- اکنون ببینیم کلام اشاعره درباره صیغ انشائیه، جمل خبریّه و بالاخره درباره طلب و اراده چیست. قبلا توجّه شما را به مطلبی جلب می‌کنیم که در بحث مشتق ۳۹۲] هم آن را ذکر کردیم که:

اشاعره به کلام نفسی قائل هستند و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته‌اند.

توضیح ذلک: اشاعره، ملاحظه کرده‌اند که در شرایع و شریعت‌ها عنوان «متکلّم» بر خداوند متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشتقّاتی که بر پروردگار جهان، حمل می‌شود عنوان متکلّم است آنها گفته‌اند مبدأ کلمه متکلّم، لفظ کلام و تکلّم است اگر مقصود از کلام، کلام لفظی باشد، کلام لفظی یک امر حادث است و آن امر حادث نمی‌شود قیام حلولی به ذات باری تعالی داشته باشد چون ذات او قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشته باشد لذا گفته‌اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسی تعبیر می‌شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه همان‌طور که ذات باری تعالی قدیم است آن کلام هم قدیم می‌باشد و به عقیده آنها قیام القدیم بالقدیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۸

مانعی ندارد.

اشاعره، دائره کلام نفسی را توسعه داده و گفته‌اند نه تنها کلام نفسی درباره خداوند متعال ثابت است بلکه در مورد ما هم کلام نفسی تحقّق دارد منتها در هر مورد به یک شکل خاصّی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

گفته‌اند در جمله‌های انشائیّه طلبیّه- مانند اوامر و نواهی- غیر از اراده و مقدّمات آن یک صفت نفسانی دیگری در انسان هست که دو اسم و نام، برای آن می‌توان ذکر کرد.

الف: اسم عام آن، کلام نفسی است ب: اسم خاصّش، «طلب» نام دارد بنابراین «طلب» اسم خاصّ کلام نفسی موجود در جمل

انشائیّه طلبیّه و شعبه‌ای از کلام نفسی می‌باشد و گفته‌اند «طلب» حقیقتی است که قیام به نفس انسان دارد و با «اراده» مغایرت دارد. آنها در صیغ انشائیّه و جمل انشائیّه تمنّی، ترجّی و امثال آن‌هم همان بیان را با مختصری تغییر دارند. مثلا کسی که می‌گوید: «فیا لیت الشّباب لنا یعود فاخبره بما فعل المشیب» و یا «لا تهین الفقیر علّك ان ترکع یوما و الدّهر قد رفعه» در نفس او علاوه بر تمنّی و ترجّی، یک واقعیّت و صفت نفسانیّه دیگری هم وجود دارد منتها فرقش با جمل انشائیّه طلبیّه، این است که نام خاصّ آن صفت نفسانی در باب اوامر «طلب» بود ولی در جمل و صیغ انشائیّه تمنی و ترجّی و امثال آن، اسم خاصّی ندارد بلکه اسم کلّی کلام نفسی را برآن، تطبیق می‌کنیم.

و همچنین در جمل خبریّه، هنگامی که شما اخبار کرده و می‌گوئید «زید قائم» در نفس شما علم و اذعان به نسبت هست امّا غیر از علم و اذعان، یک واقعیّت دیگری هم تحقّق دارد که نام عامّش کلام نفسی است و در اینجا اسم خاصّی ندارد بلکه آن اسم خاص فقط در باب اوامر و نواهی هست که از آن «طلب» تعبیر می‌کنند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۹

سؤال: دلیل اشاعره بر مدّعای مذکور چیست؟

جواب: آنها به دو مطلب، استدلال کرده‌اند:

الف:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلا[۳۹۳]

شاعر گفته است حقیقت کلام در قلب و نفس انسان هست و زبان و تکلّم لفظی، کلام نیست بلکه دلیل برآن کلام نفسی می‌باشد پس به عقیده شاعر، حقیقت کلام، قائم به قلب و نفس انسان هست.

جواب: اوّلا شعر مذکور، اعتباری ندارد زیرا مأثور نیست و از معصومین صادر نشده.

ثانیا به چه دلیل، مقصود شاعر، همان مطلبی است که شما- اشاعره- ادّعا می‌کنید؟

شاعر که گفته حقیقت کلام در نفس انسان است، مفهومش این است که غیر از صفت اراده و غیر از تمنّی و ترجّی، یک صفت دیگر هم تحقّق دارد امّا شما از کجا آن صفت دیگر را برداشت و نام‌گذاری می‌کنید؟

او در صدد این بوده که: کلام، این الفاظ نیست بلکه یک پشتوانه‌ای دارد و پشتوانه‌اش اراده هست و همچنین پشتوانه «فیا لیت الشّباب لنا یعود ...» تمنّی است و پشتوانه «زید قائم» تصدیق و اذعان به نسبت می‌باشد امّا از شعر مذکور، استفاده نمی‌شود که دو صفت و دو حقیقت، مطرح است و ...

ب: دلیل مهم‌تر اشاعره بر مغایرت بین طلب و اراده، این است که:

در اوامر امتحانی ۳۹۴]، مولا- امری صادر می‌کند امّا هدفش این نیست که مأمور به در خارج، اتیان شود، بلکه منظورش این است که عبد خود را آزمایش کند که آیا مطیع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۰

هست یا عاصی و چه‌بسا اتیان مأمور به محبوب مولا هم نباشد. در این‌گونه اوامر، مسلّما «طلب» تحقّق دارد امّا اراده‌ای وجود ندارد و این مطلب، دلیل برآن است که طلب و اراده با یکدیگر مغایر هستند.

و همچنین مولا در اوامر اعتذاریّه، امریّه‌ای صادر می‌کند[۳۹۵] درحالی‌که می‌داند عبد آن را اتیان نمی‌کند امّا هدف مولا این است که یک مجوّز عقلائی برای تأدیب و عقوبت عبد، پیدا کند. در این‌گونه اوامر هم طلب، تحقّق دارد امّا اراده حقیقیّه، مطرح نیست.

نتیجه: در اوامر امتحانی و اعتذاری، بین طلب و اراده، انفکاک واضح و روشنی وجود دارد پس طلب با اراده، متغایر هست.

جواب ما به کلام اشاعره:

سؤال: شما که گفتید در اوامر امتحانی و اعتذاری، طلب هست امّا اراده، وجود ندارد، مقصودتان از طلب، چه نوع طلبی هست و آیا طلب حقیقی منظور شما هست یا طلب انشائی؟

جواب: به نظر مصنّف و حتّی خود اشاعره، جواب سؤال واضح است که:

در اوامر امتحانی و اعتذاری، طلب انشائی وجود دارد و شما- اشاعره- می‌گوئید اراده حقیقیّه، تحقّق ندارد ولی ما- مصنّف- پا فراتر نهاده و به یک مرحله دیگر هم قائل هستیم که طلب حقیقیّه هم وجود ندارد بلکه در اوامر امتحانی و اعتذاری فقط طلب انشائی هست و غایت مفاد دلیل شما- اشاعره- این است که در اوامر مذکور، طلب انشائی تحقّق دارد امّا اراده حقیقیّه نیست و این دلیل برآن است که طلب انشائی با

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۳۱

ثمّ إنّه یمکن- مما حقّقناه- أن یقع الصّلح بین الطّرفین، و لم یکن نزاع فی البین، بأن یکون المراد بحدیث الاتّحاد ما عرفت من العینیّهٔ مفهوما و وجودا حقیقیّا و إنشائیّا، و یکون المراد بالمغایرهٔ و الاثنینیّهٔ هو اثنینیّهٔ الإنشائی من الطّلب، کما هو کثیرا ما یراد من إطلاق لفظه، و الحقیقی من الإرادهٔ، کما هو المراد غالبا منها حین إطلاقها، فیرجع النّزاع لفظیّا [۱].

اراده حقیقی متفاوت است و ما در اوایل همین بحث، بیان کردیم که کسی ادّعا نکرده که طلب انشائی با اراده حقیقی متّحد است بلکه گفتیم طلب انشائی با اراده انشائی، طلب حقیقی با اراده حقیقی متّحد هست و هریک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و الا اگر بنا باشد طلب انشائی را با طلب حقیقی مقایسه نمود، چه لزومی دارد که بحث «اراده» را مطرح کنیم بلکه بین اقسام «طلب»، مغایرت هست یعنی طلب انشائی با طلب حقیقی تغایر دارد و طلب حقیقی فرضا مانند «زید» می‌باشد امّا طلب انشائی از مقوله لفظ است و با صیغه افعل و امثال آن، انشاء و ایجاد می‌شود و هیچ‌کسی نمی‌تواند بین طلب انشائی و طلب حقیقی ادّعای اتّحاد کند.

خلاصه: دلیل اشاعره فقط می‌تواند، دلالت کند که طلب انشائی، غیر از اراده حقیقی است و این مطلب را کسی منکر نشده بلکه بحث این بوده که:

آیا طلب انشائی با اراده انشائی مغایرت دارد یا نه و آیا طلب حقیقی با اراده حقیقی تفاوت و تغایر دارد یا نه و ما اخیرا به نحو مشروح پاسخ آن را بیان کردیم.

مصالحه بین «امامیّه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده

[۱]- ممکن است نزاع بین «امامیّه و معتزله» با «اشاعره» در بحث طلب و اراده، لفظی باشد نه معنوی و حقیقی.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۳۲

بیان ذلک: در بحث طلب و اراده و نزاع مذکور- نفی و اثبات بر روی یک موضوع واقع نشده بلکه نفی بر روی یک عنوان و اثبات، روی عنوان دیگر است و هر دو طرف هر دو مطلب را قبول دارند زیرا:

اشاعره که گفته‌اند طلب با اراده، مغایر است- نفی اتّحاد می‌کنند- مقصودشان این است که طلب انشائی با اراده حقیقی، متّحد نیست و علّت این مطلب، همان است که بیان کردیم که:

آنها از قید و کلمه حقیقی و انشائی صرف‌نظر کرده و روی مقام انصراف آن دو- طلب و اراده- تکیه کرده‌اند زیرا کلمه اراده اگر اطلاق شود- قرینه‌ای همراهش نباشد- به خاطر کثرت استعمال به اراده حقیقی، انصراف دارد امّا «طلب» به خاطر کثرت استعمال به

طلب انشائی انصراف پیدا کرده لذا اشاعره به آن دو قید- انشائی و حقیقی- توجّهی نکرده و گفته‌اند طلب با اراده، مغایر است و اتّحادی ندارد پس موضوع نفی اشاعره، طلب انشائی و اراده حقیقی است و ما هم در این مطلب با آنها اختلافی نداریم.

اما امامیّه و معتزله که به اتّحاد طلب با اراده، قائل هستند، موضوع اثباتشان غیر از موضوع نفی اشاعره هست.

گروه اخیر هریک از طلب و اراده را با سنخ و نوع خودش مقایسه کرده و گفته‌اند:

طلب حقیقی با اراده حقیقی، طلب انشائی با اراده انشائی، مفهوم طلب با مفهوم اراده، متّحد هست و تغایری بین آنها نیست و ما هم قبول داریم که طلب انشائی با طلب حقیقی، اراده انشائی با اراده حقیقی مغایر است و درعین‌حال اخیرا- در الجهة الرّابعة- بیان کردیم که مقام انصراف طلب با اراده، مختلف است یعنی لفظ طلب، به طلب انشائی انصراف دارد و کلمه «اراده» به اراده حقیقیّه منصرف می‌باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۳

فافهم ۳۹۶] [۱].

دفع وهم ۳۹۷]: لا یخفی أنّه لیس غرض الأصحاب و المعتزلة، من نفی غیر الصّفات المشهورة، و أنّه لیس صفة أخری قائمة بالنفس کانت کلاما نفسیّا مدلولا للکلام اللفظی، کما یقول به الأشاعرة، إنّ هذه الصّفات المشهورة مدلولات للکلام [۲].

---

[۱]- مصنّف «ره» خواسته‌اند، اشاره کنند که امکان تصالح بین «اشاعره» و «امامیّه و معتزله» صحیح نیست و شما به دلیل اشاعره، توجّهی نکنید زیرا آنها به کلام نفسی قائل شده و از خداوند متعال شروع کرده و نسبت به تمام جمل- خبریّه، انشائیه طلبیّه و غیر طلبیّه- سرایت داده‌اند منتها در جمل انشائیّه طلبیّه، اسم کلام نفسی را «طلب» گذاشته و در سایر موارد، اسم خاصّی برای آن قائل نشده لذا نمی‌توان گفت نزاع بین ما و اشاعره، لفظی و غیر حقیقی است.

دفع توهّم

[۲]- در بحث قبل گفتیم در جمل خبریّه، غیر از صفت علم- که در نفس مخبر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۴

إن قلت: فما ذا یکون مدلولا علیه عند الأصحاب و المعتزلة؟

قلت: اما الجمل الخبریة، فهی دالّة علی ثبوت النّسبة بین طرفیها، أو نفیها فی نفس الأمر من ذهن أو خارج، کالإنسان نوع أو کاتب.

و اما الصّیغ الإنشائیّة، فهی- علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا[۳۹۸]- موجدة لمعانیها فی نفس الأمر، أی قصد ثبوت معانیها و تحقّقها بها، و هذا نحو من الوجود، و ربما یکون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا و عرفا آثار، کما هو الحال فی صیغ العقود[۳۹۹] و الإیقاعات [۱].

هست- صفت و حالت نفسانی دیگری که بتوان اسمش را کلام نفسی گذاشت، وجدانا در نفس مخبر، وجود ندارد و همچنین در صیغ انشائیّه‌ای مانند لیت و لعلّ و امثال آنها.

مثلا کسی که می‌گوید «فیا لیت الشّباب لنا یعود فاخبره بما فعل المشیب» وقتی به نفس خود، مراجعه کند غیر از صفت تمنّی، یک صفت واقعیّه دیگری در او تحقّق ندارد که بتوان نام آن را کلام نفسی گذاشت.

مصنّف اکنون به عنوان دفع توهّم فرموده‌اند: شما خیال نکنید که کسانی که کلام نفسی را نفی کرده- امامیّه و معتزله- و گفته‌اند در جمل خبریّه، غیر از صفت علم، چیزی در نفس متکلّم وجود ندارد، مقصودشان این است که مدلول جمل خبریّه «علم» می‌باشد

و همچنین همانها که گفته‌اند در صیغ انشائیه، غیر از تمنّی و ترجّی حقیقی، چیزی در نفس متکلّم نیست، مقصودشان این نیست که لیت و لعلّ برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده است.

[۱]- اشکال: به نظر امامیّه و معتزله، مدلول جمل خبریّه و انشائیه غیر طلبیّه- مانند

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۵

تمنّی، ترجّی، استفهام و امثال آنها- چیست؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور در باب جمل خبریّه، واضح است که:

واضع، هیئت جمله خبریّه زید قائم و امثال آن را برای علمی که در نفس مخبر هست، وضع ننموده بلکه:

اگر شما بخواهید یک واقعیّتی را حکایت کنید، مثلا زید در واقع و خارج، متّصف به قیام است و شما تصمیم دارید آن خبر را برای مخاطب خود، بیان کنید، در این صورت، شما به وسیله جمله «زید قائم» آن مطلب را برای او بیان می‌کنید. پس هیئت جمله خبریّه زید قائم برای دلالت از ثبوت نسبت- در واقع- بین زید و قائم وضع شده است.

جمل خبریّه برای حکایت از واقع و دلالت بر ثبوت نسبتی بین موضوع و محمول، وضع شده.

لازم به تذکّر است که گاهی انسان از امور ذهنیّه، حکایت می‌کند، مثل اینکه می‌گوید «الانسان نوع» یا «الانسان کلّی» واضح است که جمل خبریّه مذکور هم دلالت بر ثبوت نسبت می‌کند. منتها ظرف ثبوت نسبت در خارج نیست بلکه ذهن شما ظرف ثبوت هست و آن‌هم خود، واقعیّتی می‌باشد.

خلاصه: مفاد جمل خبریّه، حکایت از ثبوت نسبت بین موضوع و محمول- فی نفس الامر- می‌باشد.

سؤال: پس چرا شما در بیانات اخیر- نقد و بررسی کلام اشاعره- مسأله «علم» را مطرح کردید؟

جواب: ما در صدد این بودیم که: شخصی که می‌گوید «زید قائم» اگر به نفس خود مراجعه کند- صرف نظر از واقع و ذهن- در نفس خود، جز حالت و صفت علم، چیزی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۶

تحقّق ندارد که بتوان آن را «کلام نفسی» نام نهاد و خلاصه، اینکه ما که مسئله صفت نفسانی را مطرح کردیم، در صدد نبوده و نیستیم که بگوئیم جمل خبریّه برای «علم» وضع شده‌اند بلکه:

جمل خبریّه برای حکایت از ثبوت نسبت- در جمل موجبه- و عدم نسبت- در جمله‌های سالبه- وضع شده‌اند.

امّا مدلول جمل انشائیه غیر طلبیّه- صیغ انشائیه-: ما شنیده‌ایم که صیغ انشائیه مانند لیت و لعلّ و امثال آن برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده‌اند و شما- مصنّف- در بیانات گذشته، این مطلب را انکار کردید لذا لازم است تعیین کنید که مدلول صیغ انشائیه چیست؟

صیغ انشائی مانند تمنی، ترجّی، استفهام و امثال آنها موجد و ایجادکننده وجودات انشائی هستند[۴۰۰] همان‌طور که در باب اوامر، صیغه افعل برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده، صیغ مذکور- یعنی لیت، لعلّ، هل استفهامیه و ...- هم برای تمنّی انشائی، ترجّی انشائی و امثال آنها وضع شده‌اند فرضا «لیت» برای این وضع شده که شما اراده کنید، مفهوم تمنّی، لباس وجود بپوشد منتها وجود انشائی نه ذهنی، و هیچ‌گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلا انسان به وسیله صیغه افعل و اشباه آن، قصد می‌کند که طلب، وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائی- طلب انشائی- محقّق می‌شود و از نظر شارع و عقلاء دارای آثاری هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائی، تحقّق پیدا کرد، عقلاء می‌گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات- مانند بیع- وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گفت، مبیع، ملک

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۷

نعم لا مضايقة[۴۰۱] فى دلالة مثل صيغة الطّلب و الاستفهام و التّرجى و التّمنى- بالدّلالة الالتزاميّة- على ثبوت هذه الصّفات حقيقة، إمّا لأجل وضعها لإيقاعها[۴۰۲]، فيما إذا كان الدّاعى إليه ثبوت هذه الصّفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصّورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطّلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل كون الطّلب و الاستفهام و غيرهما بالنّفس وضعا[۴۰۳] أو إطلاقا[۴۰۴] [۱].

مشترى و ثمن براى بايع مى‌شود و همچنين هنگامى كه با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجيّت، انشاء شد، علقه زوجيّت حاصل مى‌شود- البتّه اين‌ها از امور اعتبارى هستند- [۱]- سؤال: آيا طلب، تمنّى و ترجّى حقيقى را بايد اصلا ناديده گرفت و ...

جواب: مصنّف فرموده‌اند در يكى از دو مطلب با شما موافقت مى‌كنيم كه:

الف: ممكن است بگوئيم «واضع» صيغ تمنّى و ترجّى- طلب و امثال آنها- را براى تمنّى و ترجّى انشائى وضع كرده مشروط بر اينكه انسان در نفس خود، تمنّى و ترجّى حقيقى داشته باشد امّا تمنّى يا ترجّى حقيقى، مفاد و موضوع له ليت يا لعلّ نيست بلكه مفاد آنها تمنّى يا ترجّى انشائى هست- و كذا در جمل انشائيه طلبيّه- بنابراين:

مدلول مطابقى الفاظ و صيغ مذكور، انشاء مفهوم تمنّى، انشاء مفهوم ترجّى و امثال آنها هست ولى بالالتزام دلالت بر تمنّى و ترجّى حقيقى هم دارند.

ب: واضع، تصرّف و دخالتى در تمنّى و ترجّى حقيقى- و طلب حقيقى- نداشته او ليت و لعلّ را براى انشائى از آن دو، وضع كرده لكن انصراف و كثرت استعمال ليت و

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۳۸

إشكال و دفع: أمّا الإشكال، فهو إنّه يلزم بناء على اتّحاد الطّلب و الإرادة، فى تكليف الكفّار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان فى العمل بالأركان، إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّى، إن لم يكن هناك إرادة، حيث أنه لا يكون حينئذ طلب حقيقى، و اعتباره فى الطّلب الجدّى ربما يكون من البديهى، و إن كان هناك إرادة، فكيف تتخلّف عن المراد؟ و لا تكاد تتخلّف، إذا أراد اللّه شيئا يقول له: كن فيكون.

و أمّا الدّفع، فهو إنّ استحالة التّخلّف إنّما تكون فى الإرادة التّكوينيّة و هو العلم بالنّظام على النّحو الكامل التّامّ، دون الإرادة التّشريعيّة، و هو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف. و ما لا محيص عنه فى التّكليف إنّما هو هذه الإرادة التّشريعيّة لا التّكوينيّة، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان، بإرادته تعالى التى لا تكاد تتخلّف عن المراد، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التّكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا.

لعلّ- در مواردى كه تمنّى و ترجّى حقيقى بوده- سبب شده كه هر زمان كه ليت و لعلّ شنيده شود[۴۰۵]، اين مطلب به ذهن انسان خطور مى‌كند كه تمنّى و ترجّى انشائى ريشه و پشتوانه‌اى دارد و آن تمنّى و ترجّى حقيقى است پس:

كثرت استعمال ليت و لعلّ در تمنّى و ترجّى انشائى- در مواردى كه تمنّى و ترجّى حقيقى بوده- اين حالت را ايجاد كرده كه هر زمان انسان، ليت و لعلّ را مى‌شنود، هم تمنّى و ترجّى انشائى مطرح است و هم تمنّى و ترجّى حقيقى، تحقّق دارد.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۳۹

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبوقة بمقدّماتها الاختياريّة، و إلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، و إلا لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

إن قلت: إنّ الكفر و العصيان من الكافر و العاصى و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلاـ أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزليّة و المشيّة الإلهيّة، و معه كيف تصحّ المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟.

قلت: العقاب إنّما يتبع الكفر و العصيان التّابعين للاختيار النّاشئ عن مقدّماته، النّاشئة عن شقاوتهما الذّاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ (السّعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشّقىّ شقىّ فى بطن أمّه) و (النّاس معادن كمعادن الذّهب و الفضّة)، كما فى الخبر، و الذّاتى لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّه لم جعل السّعيد سعيدا و الشّقىّ شقيّا؟ فإنّ السّعيد سعيد بنفسه و الشّقىّ شقىّ كذلك، و إنّما أوجدهما اللّه تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهى الكلام فى المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من اللّه الرّشد و الهداية و به الاعتصام.

وهم و دفع: لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التّشريعيّة منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء على أن تكون عين الطّلب- كون المنشأ بالصّيغة فى الخطابات الإلهيّة هو العلم، و هو بمكان من البطلان.

لكنّك غفلت عن أن اتّحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أنّ المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطّلب الخارجى، و لا غرو أصلا فى اتّحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصّفات إلى ذاته المقدّسة، قال أمير المؤمنين صلوات اللّه و سلامه عليه: (و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصّفات عنه).

---

[۱]- تذكّر: اكنون به ادامه بحث طلب و اراده و بيان مسأله جبر، تفويض، سعادت و

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۴۰

شقاوت خواهيم پرداخت ۴۰۶] و از توضيح جداگانه عبارات مذكور خوددارى خواهيم نمود اميد است ضمن توضيح مباحث مذكور، مقصود مصنّف «ره» هم از آن عبارت روشن شود.

دليل سوّم اشاعره بر مغايرت طلب و اراده

تذكّر: در باب طلب و اراده، بين «اشاعره» و «اماميّه و معتزله» اختلافى بود كه:

اشاعره، قائل بودند كه طلب و اراده، داراى دو معناى متفاوت هستند امّا قاطبه اماميّه و معتزله معتقدند كه معناى طلب و اراده، متّحد است.

اشاعره تقريبا به دو دليل، تمسّك كرده كه آن دو را اخيرا- در الجهة الرابعة- تحت عنوان «الف» و «ب» بيان كرديم و اينك به ذكر دليل سوّم اشاعره مى‌پردازيم كه به حسب ظاهر بهترين دليل آنها مى‌باشد ولى در حقيقت، دليلشان باطل و مردود هست و مرحوم آقاى آخوند «اعلى اللّه مقامه الشّريف» در مقام جواب از دليل سوّم اشاعره، مسيرى را پيموده‌اند كه منجر به مطالبى شده كه نمى‌توان به آنها ملتزم شد لذا ابتداء به ذكر دليل سوّم مى‌پردازيم امّا براى پاسخ به آن بايد مقدّماتى را بيان كنيم تا جواب ما به اشاعره كاملا مشخّص شود.

ج:- دليل سوّم اشاعره- بديهى است كه افرادى گرفتار «كفر» و عدّه‌اى از مردم گرفتار عصيان و مخالفت با دستورات خداوند متعال هستند.

سؤال: آيا ترك الكفر و ترك العصيان مطلوب خداوند متعال هست يا نه.

جواب: مسلّما ترك كفر و عصيان، مطلوب پروردگار جهان مى‌باشد و در اين

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۴۱

مطلب نمى‌توان مناقشه كرد زيرا آيات و روايات متعدّدى مردم را تحريض و دعوت به توحيد و اطاعت و بندگى خداوند متعال

نموده‌اند مانند آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکَمْ ...»[۴۰۷] و ...

بنابراین، بدون تردید می‌توان گفت ترک الکفر مطلوب للّه تبارک و تعالی- و کذا ترک العصیان-

کانّ اشاعره به ما چنین می‌گویند که:

شما- امامیّه- که قائل به اتّحاد معنای طلب و اراده هستید، در مثال مذکور که «طلب» تحقّق دارد و ترک العصیان مطلوب خداوند متعال هست، باید ملتزم شوید که:

همان‌طور که ترک الکفر «مطلوب» حضرت باری «جلّ جلاله» هست «مراد» او هم می‌باشد یعنی اراده پروردگار به ترک الکفر هم متعلّق شده و همان‌طور که ترک العصیان مطلوب خداوند هست باید مراد او هم باشد.

اشاعره گفته‌اند اگر به چنان مطلبی قائل شوید، مستلزم تالی فاسدی هست که:

چگونه اراده حق تعالی تحقّق پیدا کرده اما مرادش حاصل نشده، بین اراده و مراد خداوند، انفکاکی نیست و از نظر عقل و نقل، تخلّف مراد از اراده درباره خداوند، مستحیل است- إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۴۰۸]-

چگونه تصوّر می‌شود که خداوند، ترک کفر را اراده کند و درعین‌حال، کافر بر کفرش باقی باشد و همچنین او ترک العصیان را اراده نماید امّا عاصی نسبت به معصیت خود ادامه دهد و اگر ترک کفر، متعلّق اراده خدا قرار می‌گرفت اصلا کفری تحقّق پیدا نمی‌کرد پس: نمی‌توان گفت که ارادهٔ اللّه بر ترک کفر و ترک عصیان تعلّق گرفته و الا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۲

تخلّف و انفکاک، امکان‌پذیر نمی‌بود لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که:

بین اراده و طلب مغایرت هست و آنها دو حقیقت هستند و دلیل، دلالت می‌کند که تخلّف مراد از اراده، مستحیل است امّا تخلّف مطلوب از طلب هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و عقل و نقلی دلالت بر محالیّت آن نمی‌کند.

پاسخ مصنّف، نسبت به دلیل سوّم اشاعره

ابتدای پاسخ مصنّف، خوب و مناسب است زیرا فرموده‌اند: اراده بر دو نوع است:

الف: تشریعی ۴۰۹] ب: تکوینی.

اراده تشریعی بازگشت به طلب می‌کند یعنی خداوند متعال می‌خواهد که عبد به اختیار خودش عملی را انجام دهد که اراده [تشریعیّه در ضمن ادلّه فراوان- اقیموا الصّلاة و آتوا الزّکاة- به نحو آشکار مشاهده می‌شود و در مورد ترک کفر و ترک عصیان اراده تشریعی تحقّق دارد و مساوق با طلب است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۳

امّا اراده تکوینی که آیه شریفه- إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ ...- به آن ناظر است و شاهدش هم این است که می‌فرماید «يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» یعنی وقتی اراده تکوینی خداوند به چیزی تعلّق گرفت، امکان ندارد که آن شیء، موجود نشود و هیچ‌چیز نمی‌تواند مانع وجود مراد او شود.

تذکّر: مصنّف به مناسبت بررسی کلام اشاعره، وارد این بحث شده‌اند که:

آیا افعالی را که مردم انجام می‌دهند- از جمله، ارتکاب معصیت و اختیار کفر- بالاخره با اراده تکوینیّه حق تعالی ارتباط دارد یا نه و از همین‌جا هست که مرحوم آقای آخوند «قدّس سرّه» مسیر غیر صحیحی را پیموده‌اند لذا ابتدا باید بررسی کنیم که:

افعالی که از انسانها صادر می‌شود- که ما از آنها به عنوان عمل اختیاری تعبیر می‌کنیم- آیا آن اعمال، صددرصد در اختیار انسان هست یا اینکه ریشه و اساس آنها اضطراری و غیر اختیاری است ضمنا بحث مذکور، بسیار مهم است و در فصول و مباحث مختلف

می‌توان از آن نتیجه گرفت لذا ما آن بحث را در حدّ متوسّط- کمّا و کیفا- ادامه خواهیم داد و در پایان، جواب دلیل سوّم اشاعره را خواهیم گفت.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۵

جبر و تفویض

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۷

جبر و تفویض

اشاره

بحث مذکور از مباحث پرسابقه و حتّی در زمان ائمّه معصومین «صلوات اللّه علیهم اجمعین» مطرح بوده و هر قول طرفدارانی داشته به‌نحوی که در لسان روایات هم مورد تعرّض و تذکّر واقع شده و زمان و محیط ائمّه «علیهم السّلام» به نحوی بوده که شاید وظیفه آنها نبوده که حقیقت مباحث مذکور را برای مردم بیان نمایند لکن چون مسأله روز بوده و در جنبه‌ها و امور شرعی جاری می‌شده لذا ائمّه دین «علیهم السّلام» آن را عنوان کرده و در بعضی از روایات چنین آمده است «لا- جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین ...»[۴۱۰] یعنی نه جبر و نه تفویض هیچ‌کدام واقعیّت ندارد بلکه حقیقت امر، یک عنوان برزخ میان آن دو هست که بزودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

در بعضی از روایات تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض به یهود هذه الامّة و مشرک تعبیر شده و بر قائل به جبر، عنوان مجوس هذه الامة و کافر منطبق کرده که هرکدامش دارای نکته‌ای است که در ضمن مباحث آینده بیان خواهیم کرد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۸

لازم به تذکّر است که بحث جبر و تفویض از امور تعبّدی نیست که کسی بگوید چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت بلکه باید با منطق و عقل آن را ملاحظه نمود تا مشخّص شود که آیا واقعا، عقلا و طبق قواعد مسلّمه باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض و یا همان را که ائمّه «علیهم السّلام» ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است.

محصّل کلام جبریّه

موضوع بحث درباره افعال اختیاری انسان از قبیل اکل، شرب، مطالعه و اشباه آنها می‌باشد البتّه موضوع بحث، بسیار کلّی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان، حیوان و سایر موجودات می‌شود که افعال انسان یکی از آنها می‌باشد و ثمره بحث در افعال و اعمال «انسان» ظاهر می‌شود که:

می‌دانید که همه موجودات، دارای آثار و خواصّی هستند. اکنون سؤال ما این است که:

آیا بین «موجودات» و «آثار و خواصّ‌شان» ارتباط، تأثیر، تأثّر و علّیّتی وجود دارد یا نه و آیا اینکه می‌گوئید «النّار حارّة» بین نار و حرارت، ارتباط، تأثیر و تأثّری هست که به طور مسلّم و قطعی می‌گوئید نار، علّت حرارت است و بدیهی است که معنای علّیّت، این است که علّت در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند- امّا اینکه علّت تامّه یا ناقصه هست فعلا مورد بحث ما نیست-

خلاصه: آیا اصل تأثیر و تأثّر، بین موجودات و خواصّشان تحقّق و واقعیّت دارد؟

جبریّون گفته‌اند بین موجودات و آثار و خواصّ‌شان هیچ‌گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید تعبیر کنید «النّار حارّة»، «الشّمس مشرقة» و یا «الماء بارد» به‌نحوی‌که «ماء» را در برودت مؤثّر بدانید و شمس را در اشراق.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۹

و همچنین نمی‌توانید و صحیح نیست ۴۱۱] تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین یا تلخ هست، شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و خلاصه اینکه تمام اسنادهای مذکور، مجازی است، همان‌طور که در کتاب مطوّل خوانده‌اید که اسناد انبات به گیاهان و بهار- در جمله انبت الرّبیع البقل- به نحو مجاز است نه حقیقت و انبات گیاهان ارتباطی به فصل بهار ندارد بلکه در حقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی مجازا آن را به ربیع، نسبت می‌دهیم.

جبریّون گفته‌اند اسناد مجازی مذکور را بین تمام موجودات و «آثار و خواصّشان» جاری و ساری بدانید و اسناد حقیقی فقط درباره پروردگار جهان، ثابت است و موجودات هیچ‌گونه نقشی در ترتّب آثار و خواص ندارند مثلا حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد.

سؤال: چرا به دنبال نار، حرارت، تحقّق پیدا می‌کند امّا به دنبال آب، حرارت، حس نمی‌شود.

جواب: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثّر نیست فقط امتیازی که آتش دارد این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که مستقیما و بدون مقدّمه به دنبال نار، حرارت را ایجاد می‌کند پس عادة اللّه بر این جاری شده که به دنبال «نار» حرارت و به دنبال «ماء» برودت را ایجاد نماید و شاید- البتّه این احتمال و این مطلب در کلام آنها نیست- که گاهی خداوند متعال در دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید کما اینکه در داستان حضرت ابراهیم «علیه السّلام» چنین مسأله‌ای اتّفاق افتاد و در دنبال آتش نه تنها حرارت، وجود پیدا نکرد بلکه برودت بوجود آمد- قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم ۴۱۲]-

جبریّون، پا فراتر نهاده و گفته‌اند که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۰

در منطق به اشکال اربعه برخورد نموده‌اید، شکل اوّل بدیهی الانتاج است- العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث-

آنها گفته‌اند علم شما بر حدوث عالم، اثر صغرا و کبرا نیست و آن دو، اثر و خاصیّتی ندارند بلکه علم شما به نتیجه قضیّه، مربوط به عادت خداوند هست که عادة اللّه بر این جاری شده که شما در دنبال تشکیل قضیّه، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادة اللّه است و الا شکل اوّل، اثری ندارد.

جبریّون وقتی وارد بحث از افعال اختیاری شده، گفته‌اند:

شما خیال می‌کنید که خودتان اراده کرده و در دنبال اراده، مرادتان تحقّق پیدا می‌کند مثلا شما که اراده خروج از منزل می‌کنید و سپس از خانه خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مرادتان ارتباط، تأثیر و تأثّری هست و بلکه بالاتر شما خیال می‌کنید که خودتان اراده را ایجاد کرده‌اید به عقیده آنها تمام این مطالب، تخیّلات است و گفته‌اند:

خداوند متعال مستقیما ایجاد اراده می‌کند و در دنبال اراده- بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد- خودش مراد را ایجاد می‌کند و لباس وجود به آن می‌پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقّق دارد. پس این مطلب، یک قاعده کلّی و در تمام موجودات، اعمّ از انسان، حیوان، گیاه و جماد می‌باشد- و حتّی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جاری هست-

خلاصه: بین موجودات و آثار و خواصّ‌شان هیچ‌گونه ارتباط و تأثیر و تأثّری نیست و اصلا نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد چون لفظ «آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیّت و تأثیر و تأثّر دارد.

تذکّر: قبل از بیان پاسخ به جبریّه، محصّل کلام مفوّضه را هم بیان می‌کنیم تا شاید بهتر بتوان آن دو قول را نقد و بررسی نمود.

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۵۱

محصّل کلام مفوّضه

مفوّضه در نقطه مقابل جبريّه قرار داشته و گفته‌اند: بين موجودات و «آثار و خواصّشان» نه تنها ارتباط و «تأثير و تأثّر» هست و نه تنها بين هر علّت و معلولى سنخيّت برقرار است بلكه بالاتر، موجودات در تأثير، استقلال دارند يعنى خواص، آثار و تأثير و تأثّر آنها به جاى خود محفوظ است و درعين‌حال در تأثير «مستقل» هستند و هيچ موجود ديگرى- و لو خداوند متعال- در آثار مذكور، كمترين نقش و دخالتى ندارد.

آنها گفته‌اند خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستى را ايجاد و لباس وجود بر تنش نموده امّا مراحل بعدش مربوط به موجودات هست و از باب تشبيه و تنظير افزوده‌اند كه:

ارتباط و نسبت جهان هستى با پروردگار متعال كانّ مانند ارتباط «بنا و ساختمان» با سازنده و بنّا هست.

سازنده يك ساختمان، عمارتى را با نقشه‌اى معيّن احداث مى‌كند ولى آن ساختمان بعد از وجود و حدوث از بنّا مستقل است و نيازى به سازنده و معمار خويش ندارد مثلا ساليان قبل، معمارى بنائى را ساخته و سپس فوت نموده امّا آن ساختمان بر استوانه‌هاى خود باقى است آنها گفته‌اند كه ارتباط جهان با خالق متعال هم بيش از اين نيست كه در حدوث عالم مدخليّت و تأثير داشته امّا در بقاء، تأثير، تأثّر، خواص و آثارش هيچ‌گونه ارتباطى به بارى تعالى ندارد.

نتيجه: جبريّون، تأثير و تأثّر را منكر بودند و مفوّضه در مقابل آنها و پا فراتر نهاده و به اصل تأثير و تأثّر موجودات قائل شده و گفته‌اند موجودات «استقلال» در تأثير دارند.

يادآورى: چون كلام مفوّضه، مختصر و جوابشان واضح و روشن هست لذا ابتداء پاسخ خود را نسبت به عقيده مفوّضه بيان نموده و سپس به ذكر ادلّه و جواب به جبريّون مى‌پردازيم.

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۵۲

نقد و بررسى كلام مفوّضه

اشاره

يادآورى: لازم است دو مطلب را توضيح دهيم تا بطلان قول مفوضه آشكار شود:

۱- چرا جهان هستى محتاج به علّت، موجد و خالق هست.

۲- وجه نياز به علّت چيست و آيا فقط در حدوث، نياز به علّت هست يا اينكه بقاء هم محتاج علّت مى‌باشد.

فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم مى‌دانند[۴۱۳]: الف: واجب الوجود كه وجود براى او ضرورت و لزوم دارد. ب: ممتنع الوجود كه عدم برايش ضرورت دارد. ج: ممكن الوجود: كه نسبت آن به وجود و عدم مساوى است نه جانب وجود برايش ضرورت دارد و نه جانب عدم، يعنى داراى حقيقتى است كه هم با عدم سازگار است و هم با وجود ملائمت دارد و تقسيم مذكور، عقلى است و شقّ رابعى براى آن نمى‌توان تصوّر كرد[۴۱۴].

اثر تقسيم مزبور، اين است كه چيزى كه وجود براى او ضرورت دارد[۴۱۵]- به قول شما، مفوضه- و انفكاكى بين او و بين وجود، تصوّر نمى‌شود و تا شما آن را ملاحظه مى‌كنيد و تا وجود را در نظر مى‌گيرد، متوجّه مى‌شويد كه آنها لازم و ملزوم هستند، ديگر

در چه چیز نیاز به علّت دارد- فرض این است که وجود برای او ضروری و ثابت است-

کما اینکه در ممتنع الوجود هم همین‌طور است یعنی وقتی آن شیء و آن مفهوم را با وجود می‌سنجیم، هیچ گونه ملائمت و سازگاری بین آن دو نیست و عدم برای آن

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۳

ضرورت دارد و هنگامی که عدم برای چیزی ضرورت داشت، دیگر چه نیازی به علّت دارد.

آیا در عدم، نیاز به علّت دارد؟

فرض، این است که عدم برای او ضروری است.

آیا در وجود، محتاج به علّت است؟

امکان ندارد که او وجود پیدا کند.

لذا می گوئیم همان‌طور که واجب الوجود از نظر بحث ما نیازی به علّت در آن، تصوّر نمی‌شود- به خاطر ضرورت وجود- در ممتنع الوجود هم نیازی به علّت تصوّر نمی‌شود- به خاطر ضرورت عدم- حال اگر موجودی را چنین فرض کنیم که: چنانچه آن را در یک کفّه ترازو و وجود را در کفّه دیگر قرار داده، مشاهده می کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دیده می‌شود نه تمایلی به جانب عدم، یعنی هم با وجود ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است، در این صورت می گوئیم نسبت آن شیء با طرفین، متساوی و محتاج به علّت است زیرا با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصّی ندارد نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، پس اگر بخواهد در مسیر وجود، قرار گیرد باید کسی او را هدایت کند و دستش را بگیرد تا لباس وجود بپوشد و چنانچه بخواهد به طرف عدم، تمایل پیدا کند، نیاز به دستگیر دارد و کانّ همیشه مانند فرد متحیّر بر سر دو راهی قرار دارد و خودش ذاتا- به تنهائی- نمی‌تواند به جانبی برود مگر اینکه یک علّت مرجّحه‌ای از خارج برایش تحقّق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد پس خلاصه اینکه:

ملاک نیاز او به علّت، این است که او «ممکن الوجود» می‌باشد.

سؤال: اگر علّتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود و او را در مسیر وجود قرار داد، در این صورت، آن ممکن الوجود حقیقت خود را از دست داده و واجب الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم او بر صفت خودش باقی و باز هم ممکن الوجود

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۴

است؟

جواب:- نکته بحث همین‌جاست که مفوّضه دچار اشتباه شده‌اند- بعد از آنکه علّت مرجّحه‌ای تحقّق پیدا کرد و لباس وجود را بر او پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیّت خود را از دست بدهد و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده، به «واجب الوجود» تعبیر کرده‌اند، آنها قیدی هم برآن افزوده و گفته‌اند «واجب الوجود بالغیر» یعنی چیزی که به واسطه علّت وجوب وجود پیدا کرده، به‌سبب افاضه علّت، حتمی الوجود شده و الا اگر انسان، ذات و حقیقتش را ملاحظه کند، متوجّه می‌شود که چه در حالت وجود و چه در حالتی که معدوم باشد، ممکن الوجود هست پس:

قسم سوّم- ممکن الوجود- هم در برابر آن دو قسم است و حقیقت تمام اقسام ثلاثه، ثابت و غیر متغیّر است.

با توجه به مقدّمات مذکور:

سؤال: آیا می‌توان گفت ممکن الوجود در حدوثش محتاج به علّت است امّا در بقاء نیازی به علّت ندارد؟

جواب: بین حدوث و بقاء چه فرقی است و به عبارت دیگر:

چرا او در حدوث، نیاز به علّت داشت؟ چون ممکن الوجود بود.

آیا در بقایش ممکن الوجود نیست؟

پاسخ سؤال مذکور، مثبت است زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرپذیر نیست همان‌طور که حقیقت دو قسم ۴۱۶] دیگر، تغییرپذیر نیست، واقعیّت قسم سوّم- ممکن الوجود- هم قابل تغییر نیست زیرا نسبت او به وجود و عدم علی‌السّویه هست لذا ممکن الوجود در هر لحظه محتاج به علّت می‌باشد و بین حدوث و بقاء، کوچک‌ترین فرقی

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۵

نیست- حدوث بما هو حدوث، موضوعیّت و مدخلیّتی ندارد- و همان‌طور که بیان کردیم چیزی که ملاک نیاز به علّت است، همان امکان وجود است. آری اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود، سلب کنید، آن‌وقت نیاز به علّت هم از او سلب می‌شود و این مطلب، مستحیل است که شیء حقیقت خود را از دست بدهد.

خداوند متعال هم در آیه شریفه چنین فرموده است: «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ»[۴۱۷].

درحالی‌که موجود و مخاطب خداوند هستید فقراء الی اللّه هم می‌باشید- البتّه با دید و نظر بالا و عالی‌تر اصلا وجود ممکن، عین تعلّق به باری تعالی است- پس نباید تصوّر شود که «ممکن» در حدوثش محتاج به علّت هست امّا در بقاء، نیازی به علّت ندارد.

آیا تنظیر و تشبیه ۴۱۸] مفوّضه، صحیح است

اوّلا[۴۱۹]: شما بر تنظیر مذکور، دلیلی ندارید و عین مدّعای خود را به صورت تشبیه بیان کردید، کدام دلیل، دلالت دارد که خلقت جهان هستی مانند ساختمان و بنّاء هست و ...

ممکن است ما هم چنین مثالی به شما ارائه دهیم که:

ارتباط جهان هستی با خالق متعال مانند شعاع و نور خورشید، نسبت به شمس است.

آیا امکان دارد که نور و شعاع شمس بدون خورشید تحقق پیدا کند؟

ثانیا: اصلا تشبیه شما باطل و مردود است و بی‌جهت خالق و جهان هستی را به معمار و ساختمان تشبیه کرده‌اید و آیا بنّا و معمار، علّت موجده ساختمان هست؟

واضح است که او علّت موجده نیست زیرا اگر بنّا، علّت موجده باشد، باید بتواند،

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۶

اراده کند و ساختمان بوجود آید.

شما با عناوینی از قبیل مقتضی، شرط و عدم المانع کاملا آشنا هستید چیزی که در شیء دیگر، اثر می‌کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است مانند نار در حرارت البتّه باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد ضمنا عنوان چهارمی هم به نام «معد» داریم که چندان نقشی ندارد. و کانّ مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی و صلح ایجاد می‌کند «معد» گویا علّت را به جانب معلول هدایت می‌کند و کم‌ارزش‌ترین اشیاء و عناوین در حصول یک شیء می‌باشد زیرا آنچه در معلول و حصول شیء، اثر دارد، در رتبه اوّل، مقتضی و سپس شرط و بعد از آن عدم المانع و در پایان، معد است. امّا نفس «معد» چندان کارائی و نقشی ندارد.

بنّاء، نسبت به ساختمان هم چنان نقشی را دارد یعنی:

یک ساختمان، نیاز به مواد و اشیائی از قبیل، آجر، آهن سیمان و امثال آنها دارد که هرکدامش در یک قسمت و یک مکان، وجود دارد، بنّاء، اشیاء متفرقه را گردآوری کرده و با طرح خاصّی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکّل می‌نماید.

او اصلا خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار، خالق فلان ساختمان هست، عقلاء و عرف، این مطلب را نمی‌پذیرند و تقبیح هم می‌کنند.

با توضیحات مذکور برای شما مشخّص شد که نمی‌توان تنظیر و تشبیه مفوّضه را پذیرفت.
نتیجه: تمام موجودات جهان- غیر از خالق هستی- ممکن الوجود هستند و نسبت ممکن الوجود با وجود و عدم، مساوی و برای همیشه حقیقت و امکان وجودش ثابت است و در هر لحظه‌ای نیاز به علّت دارد و فرقی بین حدوث و بقاء برای آنها تصوّر نمی‌شود و در مقام تنظیر می‌توان خداوند و جهان هستی را با خورشید و نور شمس،
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۷
مقایسه نمود نه با «بنّا و ساختمان».

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند بررسی قسمت دیگری از کلام مفوّضه ۴۲۰]

استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواصّ خود مؤثّر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند.
سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن»[۴۲۱] که اصل وجودش نیاز به علّت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا اینکه امکان ندارد؟
جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثّر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرائط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد.
مثال: شما که می‌گوئید ساختمانی را می‌توانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرائط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیّا کنم. اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید امّا نتوانستید یک شرط را مهیّا کنید، آیا می‌توان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید- به علّت اینکه نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست-
اصلا معنای شرطیّت و مدخلیّت شرائط، این است که تا وقتی که تمام شرائط وجودی در خارج، محقّق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقّق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادّعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرائط وجود آن بناء
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۸
تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع- مانع، چیزی است که وجودش حصول اثر را منع می‌کند-
آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید امّا رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقّق آن اثر دارید؟
- برطرف کردن اکثر موانع، فایده‌ای ندارد-
بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که:
ایجاد تمام شرائط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب، از بدیهیّات است و نمی‌توان در آن تردید نمود.
اکنون سؤال ما از مفوّضه و اشکال ما به آنها این است که: موجودات ممکنه چگونه و چطور می‌توانند استقلال در تأثیر داشته باشند- ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود-
عمل ارادی با اراده شما تحقّق پیدا می‌کند مثلا شما اراده جلوس می‌کنید بلافاصله جلوس را محقّق می‌کنید، اراده قیام می‌کنید، فورا قیام را تحقّق می‌بخشید آری اراده، در حصول مراد مؤثّر می‌باشد و شما در حصول جلوس مؤثّر هستید امّا بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟
خیر! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادی بخواهد در خارج محقّق شود، مثلا اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمائید باید مقتضی، تمام شرائط وجودی و رفع موانع، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی- که از همه شرائط، مهم‌تر

است- و آن عبارت از وجود خود شما هست- وجود و هستی فاعل- در اختیار شما نباشد، می‌توانید آن بناء را ایجاد کنید؟
آیا وجود و هستی فاعل- در ممکن الوجود- در اختیار خود ممکن هست؟
اخیرا بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه، نیاز به علّت داریم و افاضه علّت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم پس
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۹
بنابراین:
شما که در هرآن، محتاج به علّت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید، ادّعا کنید که در ایجاد آثار و خواص استقلال دارید معنای استقلال این است که تمام شرائط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- هست. تحقّق و وجود فاعل اصلا در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علّت است.
نتیجه: اینکه مفوّضه گفته‌اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است.

خلاصه مطالب

۱- ملاک احتیاج به علّت در ممکن الوجود، امکان وجودی است و امکان وجودی، امری است که از ممکن الوجود مفارقت نمی‌کند و ماهیّت ممکن «امکان» هست خواه موجود باشد یا معدوم و معقول نیست که بعد از حدوث، امکان وجودیش را از دست بدهد و گفتیم به ممکنی که علّت وجودی برایش تحقّق پیدا کرده و لباس وجود پوشیده، واجب الوجود می‌گویند امّا قید «بالغیر» را هم همراه آن آورده و می‌گویند «واجب بالغیر» یعنی به خاطر وجود علّت و افاضه خالق هستی، تحقّق پیدا کرده.
نتیجه: ممکنات، حدوثا و بقاء نیازمند علّت می‌باشند یعنی فاعل درحالی‌که مشغول انجام فعل هست، در همان حال هم اصل وجودش نیاز به علّت دارد که از طرف خالق متعال به او افاضه شده.
۲- مفوّضه، ادّعا کردند که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند ولی ما بیان کردیم که:
«ممکن» با وصف امکان معقول نیست که «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال، ملائمت ندارد زیرا اصل
إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۰
هستی ممکنات در اختیار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد لذا با توجّه به مطالب مذکور، قول به تفویض، باطل و بطلانش بدیهی است.

نقد و بررسی کلام جبریّه [۴۲۲]

تذکّر: قبل از بیان ادلّه جبریّه، مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخّص شود، آیا صرف نظر از ادلّه آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء- خواه متدیّن به دینی باشد یا نباشد- عقیده جبریّه، مقبول است یا مردود؟
مقدّمه: اعمال و افعالی از انسان، صادر می‌شود که کاملا متفاوت است به‌نحوی‌که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها بکند، آن حکم، غیر قابل قبول است لذا عقل هم حکم به تسویه نمی‌کند.
مثال: انسان سالمی را در نظر بگیرید که دستش هم مانند سایر اعضاء سالم و حرکت آن در اختیار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائین، چپ و راست می‌گرداند، آن عمل را «حرکة الید» می‌گویند.

اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۱

اختیار و به علّت کسالت، دائما در حرکت است.

سؤال: آیا از نظر وجدان و عقل آن دو حرکت، یک گونه هست یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف هست؟

جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لاـ محاله باید بگوئیم حرکت دست شخص سالم و مختار که با اراده، صورت می‌گیرد با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش، یک نوع، حرکت است ۴۲۳] درحالی‌که وجدانا آن دو حرکت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم این است که:

الف: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مورد ضرب قرار دهید در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار می‌گیرید امّا اگر همان ید مرتعش بر صورت یتیمی نواخته شود، هیچ‌گونه توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد پس معلوم می‌شود آن دو حرکت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد یک اثرش ارادی و مربوط به شما و اثر دیگرش غیر ارادی و مربوط به ید شخص مرتعش می‌باشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجّه می‌شویم که بین آن دو حرکت، تفاوت هست.

دو شاهد دیگر بر مدّعای خود، اقامه می‌کنیم.

ب: عقلاء عالم، اعمّ از متدیّن و غیر متدیّن، دارای قوانینی هستند که به وسیله آن ضوابط، کشور خود را اداره می‌کنند. قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنائی دارد؟

ج: از جمله مسلّمات و مستقلات عقلیّه، حسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۲

یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟

اگر قائل به «جبر» شویم، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح به‌طور کلّی منتفی می‌شود درحالی‌که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن ارادة و عن اختیار باشد و الا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند همان‌طور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد.

موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلّم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت، مسلّم و جزء مستقلات عقلیّه است و ارتباطی به شرع ندارد- البتّه بدیهی است که کلّما حکم به العقل حکم به الشّرع-

نتیجه: با مراجعه به وجدان و عقل- به لحاظ مستقلات عقلیّه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- نتیجه می‌گیریم که از نظر آنها:

اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلّم، شناخته شده است.

مقدّمه معهود، پایان پذیرفت، اکنون زمان آن رسیده که ادلّه جبریّه را بیان کنیم و سپس به پاسخ عقیده باطل آنها بپردازیم.

ادلّه- شبهات- جبریّه و نقد و بررسی آن

دلیل اوّل:

کانّ قائلین به جبر به ما می‌گویند که: شما در جواب از دلیل مفوّضه، «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» را چنین تفسیر کردید که: واجب الوجود، غنیّ بالذّات است و در هیچ شأنی از شئون نیاز، به غیر ندارد و متقابلا گفتید که ممکن الوجود، فقیر بالذّات و در تمام شئون، نیاز به غیر دارد یعنی در حال حدوث، محتاج به غیر است و همچنین برای بقاء هم نیازمند به غیر است یعنی وجودش به «علّت» نیازمند است و در تمایل به عدم هم محتاج به علّت می‌باشد.- یا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۶۳

أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ[۴۲۴]-

با توجّه به تفسیر مذکور از واجب الوجود چگونه می‌توان برای ممکنات- مانند انسان- اثر و اراده‌ای قائل شد و چطور می‌توان او را فاعل بالاراده دانست.

اگر ممکن الوجود، فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثّر» پیدا می‌کند و چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره‌ای از هستی ندارد، می‌تواند افاضه وجود حتّی در خود یا در غیر از خود نماید- و کانّ عنوان خالقیّت و موجودیّت پیدا می‌کند-

از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان «مؤثّریّت» قائل شویم کانّ برای خداوند متعال شریکی قائل شده‌ایم.

توضیح ذلک: آیا این جمله، عبارت و قاعده مسلّم «لا مؤثّر فی الوجود الّا اللّه» را نشنیده‌اید؟

مفهوم عبارت مذکور، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثّری غیر از خداوند متعال نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثّر بدانید کانّ بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثّر دانسته و تقریبا شریکی برای او قائل شده‌اید درحالی‌که «لا مؤثّر فی الوجود الا اللّه» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثّریّت را می‌کند و مؤثّریّت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی می‌دهد امّا لازمه کلام شما، این است که مؤثّریّت اختصاص به خداوند ندارد و انسان، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثّر هست امّا ما- جبریّه- که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیّاتش مستند به خداوند می‌دانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم.

جواب دلیل اوّل جبریّه: لازمه دلیل شما- جبریّه- این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال، مؤثّریّت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلّمه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۶۴

«لا مؤثّر ...» مخالفت نموده امّا اگر برای انسان، مؤثّریّتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثّر فی الوجود ...» مخالفتی ندارد بلکه مؤیّد آن‌هم هست.

به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی در رتبه‌ای که برای خداوند متعال، ثابت و مسلّم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست.

ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی هیچ‌گونه مؤثّریّتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیّت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو گونه است:

الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجرّدی که اراده، تحقّق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکّد رسید، آن عمل ارادی، تحقّق پیدا می‌کند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکّد، جامه عمل می‌پوشد. و شما دست خود را حرکت می‌دهید.

ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست.

نعوذ باللّه چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرّد اراده و شوق مؤکّد نسبت به آن عمل، قتل، محقّق نمی‌شود و «ارادهٔ القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتّاله‌ای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله

شوق مؤکّد برسد[۴۲۵] تا قتل، محقّق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقّق پیدا کند.

فرضا قتلی به وسیله شمشیر، محقّق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۶۵

آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟

جواب: اگر بگوئید مؤثّر نبوده، می‌گوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل، اراده کرد، قتل به وقوع نپیوست؟

بلا اشکال و مسلّما «کان السّیف مؤثّرا فی القتل» و شاهدش هم این است که اوصافی را به عنوان سببیّت برای شمشیر ذکر کرده و می‌گویند «قطع السّیف یا السّیف القاطع».

بنابراین شمشیر در تحقّق قتل، مؤثّر بوده.

سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهائی در قتل زید، مؤثّر بوده یا اینکه اراده قاتل هم در آن مؤثّر بوده است؟

واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثّر بوده.

نتیجه: برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریّه، پاسخ می‌دهیم، این است که:

شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثّر تصوّر می‌کنید؟

اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثّر بوده و شمشیر، کوچک‌ترین تأثیری در آن نداشته، خلاف بداهت سخن گفته‌اید لذا از مثال مزبور، نتیجه می‌گیریم که:

هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثّر بوده‌اند امّا آن دو مؤثّر در طول یکدیگر هستند نه در عرض هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هرکدام دیگری را تأیید می‌کند و مؤثّریّت دوّم از شئون مؤثّریّت اوّل و در رتبه متأخّر از مؤثّریّت اوّل است یعنی:

زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتّاله و شمشیر مهیّا کرده و با استفاده از آن در خارج، «قتل» به وقوع پیوسته بنابراین با توجّه به مثال ساده و وجدانی مذکور، واضح شد که:

اجتماع مؤثّرین، مانعیّت و تضادّی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمی‌باشند و اکنون که عدم منافات مؤثّرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریّه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۶۶

می‌پردازیم که:

مؤثّر اوّل چه چیز بوده است؟

ارادهٔ الفاعل

سپس می‌گوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثّر بوده، و اگر فاعلی وجود نمی‌داشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقّق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقّق قتل، مؤثّر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجّه می‌شویم که فاعل، در بقاء وجودش، هیچ‌گونه اختیاری ندارد و این‌چنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علّت مؤثّره و مبقیه هست و بقایش افاضه‌ای است که از ناحیه علّت شده پس می‌توان گفت:

«علّتی» که بقاء را به فاعل، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب قتل شده، تمام آنها مؤثّرات هستند منتها مؤثّرات غیر متضادّه و مؤثّراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه می‌گویند در فاعل مختار، دو مؤثّر مطرح بوده و همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثّر تصویر کردید، وقتی به ریشه، اساس بقاء و هستی فاعل، توجّه کنیم، متوجّه می‌شویم که مؤثّر اوّلیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثّر است و نتیجه می‌گیریم که:

آن عمل خارجی درعین‌حال که فعل واحد هست، امّا مؤثّرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ‌گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند.

جمع‌بندی: جبریّون به قاعده مسلّمه «لا مؤثر فی الوجود الا اللّه» تمسّک نموده و از طرفی هم قائل به ضدّیت بین دو مؤثّر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور، این است که غیر از خداوند متعال، مؤثّر استقلالی وجود

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۷

ندارد و اصلا ممکنات را مستقلّ در تأثیر نمی‌دانیم، همان‌طور که در جواب قائلین به تفویض گفتیم:

ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط عنیّ بالذّات- که وجودش نیاز به علّت موجده و علّت مؤثّره ندارد- است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثّریّت و در عین اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقّق پیدا می‌کند، استقلال در تأثیر ندارند.

خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثّریّت قائل می‌شدیم، دلیل اوّل جبریّه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثّریّت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثّر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن‌قدر بزرگ است که قوّه خلّاقیّت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیّت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود بپوشانند امّا به‌هرحال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیّت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ‌گاه مؤثّریّت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و ...

تذکّر: جبریّه در دلیل اوّل به تأثیر و تأثّر عنایت داشتند و به «لا مؤثّر فی الوجود ...» توجّه داشتند لذا ما هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم.

دلیل دوّم جبریّه:

اشاره

قبل از بیان آن به ذکر یک مقدّمه طولانی می‌پردازیم:

مقدّمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم»[۴۲۶] و «قدرت»[۴۲۷] خداوند متعال می‌کند.

با قطع نظر از کتاب و سنّت، عقل هم دلالت می‌کند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید دارای صفات کمالیّه باشد و علاوه برآن واجد مرتبه کامل صفات کمالیّه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۸

باشد یعنی مرتبه‌ای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و هم قدرتش غیر محدود باشد- و همچنین در مورد علم او-

سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق گیرد یا نه؟

می‌دانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت.

مثال: در شکل اوّل می‌گویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث».

ممکن است گفته شود که شما از قضیّه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، امّا چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟

در پاسخ می‌گوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است امّا با ضمیمه شدن قضیّه عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- نتیجه مطلوب- حدوث عالم- گرفته می‌شود یعنی هنگامی که از شکل اوّل، نتیجه می‌گیریم که «فالعالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد[۴۲۸] پس جهان هستی فقط حادث است.

مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادلّه و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت می‌کنیم که «اللّه تبارک و تعالی» موجود است امّا اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا است که ما مجبور هستیم، قضیّه عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- را ارائه دهیم و ...

استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود و ما نتیجه مطلوب را می‌گیریم.

آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا می‌کند از محدوده قدرت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۹

خداوند خارج است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق بگیرد یا نه؟

جواب: دو فرض برای آن تصویر می‌کنیم تا مقدّمه‌ای شود برای جواب اشکال:

الف: اگر بگوئید از حیطه قدرت الهی خارج است، لازمه‌اش این است که قدرت او محدود باشد درحالی‌که ادلّه نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیّت قدرت خداوند می‌کند.

ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلّق گیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- تخصیص‌بردار هست و عمومیّت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیّت پیدا نکرد، شما اصلا نمی‌توانید نتیجه‌ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که:

بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید امّا خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف- یعنی خداوند- بتواند تحقّق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجّه به دو مثال مذکور:

هم ممکن است عالم، حادث باشد و هم امکان دارد، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد.

خلاصه اشکال: اگر اجتماع نقیضین از دائره قدرت الهی خارج باشد، لازمه‌اش محدودیّت قدرت خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلّق قدرت الهی قرار گیرد، نتایج حاصله از براهین، بدون فائده می‌شود زیرا قاعده عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- قابل تخصیص می‌شود و ...

جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۰

نقیضین از دائره قدرت او بیرون است.

توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمه‌اش محدودیّت قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ می‌دهیم که:

شما- جبریّه- از چه طریقی ثابت می‌کنید که تمام امور، می‌توانند متعلّق قدرت خداوند، قرار گیرند؟

بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی- که در خود آنها هست- اصلا از دائره قدرت خارج هستند و لذا بحث هم نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلّق می‌گیرد یا نه.

به عبارت دیگر: اوّل باید آن شیء متعلّق قدرت را بررسی کرد که مشخّص شود آیا آن شیء با تعلّق قدرت، سنخیّت دارد یا نه-

قدرت خداوند، محدودیّتی ندارد و نمی‌توان گفت قدرت او فرضا صددرجه هست یا اینکه کمتر است-

مسأله اجتماع نقیضین- و سایر ممتنعات- هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری» هست آیا شما نمی‌گوئید «شریک الباری ممتنع»؟

در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه، اگر بگوئید قدرت ندارد، لازمه‌اش محدودیّت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد نماید.

پاسخ سؤال، این است که: «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلّق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلّق بگیرد و عدم قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیّت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیّتی دارد که اصلا از دائره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلّق قدرت واقع نمی‌شود و الا اگر در مسیر تعلّق قدرت بود و مانند سایر ممکنات می‌توانست در مسیر قدرت قرار گیرد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۱

متعلّق قدرت می‌شد بنابراین:

بین محدودیّت قدرت- که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است- و بین اینکه اشکالی [۴۲۹] در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلّق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا می‌گوئیم مقصود از آیه شریفه- ... اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ[۴۳۰] قَدِیراً- چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم.

خلاصه: ما همان شقّ اوّل- الف- را انتخاب می‌کنیم که هم قدرت خداوند، عمومیّت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین به قوّت خود باقی هست.

توضیح خارج از بحث و مقدّمه طولانی، پایان پذیرفت، اکنون به بیان دلیل دوّم جبریّه می‌پردازیم:

همان‌طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیّت و اطلاق دارد، علم او هم دارای اطلاق و عمومیّت هست همان‌طور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند و علم خداوند، یکی از صفات کمالیّه است که هم اصل آن باید برای خداوند، ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش، لذا علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیاء و معلومات می‌شود و جبریّه از این مطلب، نتیجه گرفته‌اند که:

از جمله: اشیائی که متعلّق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت، اختیاری و ارادی بندگان هست- مانند قیامها، قعودها، قتل‌ها و ...- و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلّق پیدا کند.

و در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلّق افعال عباد شد پس چاره‌ای نیست که باید اعمال عباد، اضطرارا تحقّق پیدا کند و اگر تحقّق پیدا نکند، لازمه‌اش این است که علم خداوند، مطابق واقع نباشد و نعوذ باللّه علم او جهل باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۲

به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث- جبر و تفویض- می‌شوید پس حتما باید مطالعه شما تحقّق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم او مطابق واقع نباشد.

آری مجهولات ما نسبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست امّا درباره ذات اقدس احدیّت که جهل راه ندارد، حتما و بالضّروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدّل به جهل پیدا نکند.

نقد و بررسی دلیل دوّم جبریّه

الف: جواب نقضی ۴۳۱]: سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟

جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا او می‌داند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد.

سؤال: اگر شما- جبریّه- می گوئید تعلّق علم، سلب اراده و اختیار می کند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می کند یا نه؟

جواب: اگر از شما- جبریّه- سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری- به عنوان نمونه و مثال- وجود دارد، مسلّما خواهید گفت که افعال خداوند، ارادی می‌باشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام مادّه نقض خود را علیه شما ارائه می‌دهیم که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۳

اگر علم پروردگار متعال متعلّق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می کند امّا اگر متعلّق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی کند؟

چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من- نعوذ باللّه- یک سیلی به صورت فلانی می‌زنم. چطور و چرا علم ۴۳۲] متعلّق به عمل من- از من- سلب اراده می کند امّا علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی کند؟

جواب مذکور، پاسخ نقضی ۴۳۳] بود و اینک به بیان جواب حلّی می‌پردازیم:

ب: جواب ۴۳۴] حلّی: شما- جبریّه- بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلّفین و انسانها می‌دانید و نقطه حسّاس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟

الف: ممکن است نظر شما- جبریّه- این باشد که چون علم خداوند، عین ذات او و متّحد با ذات او هست، آن علم، علّت تامّه اعمال- به ظاهر اختیاری- است که از عباد صادر می‌شود و من و شما هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال نداریم.

پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدّعای شما می‌باشد زیرا:

مدّعای شما این بود که خداوند متعال، علّت تامّه افعال است امّا دلیلتان این است که علم، علّت تامّه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدّعای خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدّعایتان سست‌تر است زیرا شما در مدّعای خود گفتید پروردگار جهان علّت تامّه افعال است که به‌حسب ظاهر، حرف و کلامی هست امّا در

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۴

هنگام اقامه دلیل می‌خواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متّحد است پس علّت تامّه افعال عباد هست- در مدّعای خود ذات را علّت تامّه افعال عباد معرّفی کردید در اقامه دلیل می گوئید چون علم، متّحد با ذات است، علّت تامّه افعال به ظاهر اختیاری ما هست-

تذکّر: مطلب مذکور، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البتّه آنها چنین حرفی نزده‌اند.

ب: چون همیشه علم خداوند متعال، صددرصد و به طور کامل، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما- مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث- عالم شد حتما باید آن عمل تحقّق پیدا کند و اگر محقّق نشود، مستلزم این است که نعوذ باللّه علم خداوند، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث

باید مطابق با واقع باشد، مطالعه شما- و سایر اعمال به ظاهر اختیاری بندگان- را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی‌گذارد که محقّق نشود پس باید مطالعه، تحقّق پیدا کند تا علم خداوند صددرصد، مطابق با واقع باشد.

اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما- جبریّه- این است که:

مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکّر این مطلب شدند که: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبّس، ارتباط و اضافه تحقّق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم- مشتق- را هم بر خداوند، حمل می‌کنیم- اللّه تعالی عالم- و هم آن را بر زید اطلاق می‌نمائیم- زید عالم- ولی پرسش ما این است که:

آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت هست یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟

جواب: معنای «عالم» در هر دو مثال، متّحد است. همان معنائی را که از کلمه عالم در جمله «اللّه عالم» اراده می‌کنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم»

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۵

استفاده می‌کنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرموده‌اند احتمال دیگر، این است که «نعوذ باللّه معنای قضیّه «اللّه عالم»، «من ینکشف لدیه الشّیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لدیه الشّیء» است- فتعالی عن ذلك علوّا کبیرا-

احتمال سوّم، این است که اصلا معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخّص نیست و به عنوان لقلقه لسان می‌گوئیم «اللّه تعالی عالم».

سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب می‌کنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟

واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیّه مذکور، متّحد است البتّه دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد:

۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیّتی ندارد امّا علم زید، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء هست و نمی‌توان گفت «انّ زیدا بکلّ شیء علیم».

۲- زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست به‌خلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست.

مثال: خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و فرضا شما هم مطّلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند، از نظر ماهیّت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیّه، مطّلع و آگاه می‌باشد امّا پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست به‌خلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده.

اکنون با توجّه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که:

اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعدا هم آن مسافرت تحقّق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۶

به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور می‌تواند اراده و اختیار را از زید، سلب کند درحالی‌که زید، دو روز بعد که می‌خواهد مسافرت نماید خودش تصوّر کرده، مقدّمات اراده در او تحقّق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکّد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقّق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلا «اطّلاع» پیدا کرده‌ام.

آیا با اینکه من در مقدّمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده‌ام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطّلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟

علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی- مسافرت زید- از نظر حقیقت و ماهیّت علم، هیچ فرقی با علم ما ندارد[۴۳۵] همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال هم همین‌طور است «اللّه تعالی عالم بان زیدا سیسافر» از نظر ماهیّت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمی‌شود.

مثال: ائمّه «علیهم السّلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می‌آمده مسلّما عالم بوده و آن قضایا را می‌دانستند مثلا امیر المؤمنین «علیه السّلام» می‌دانسته که در شب ۱۹ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلّق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السّلام» فرقی نیست- البتّه علم امیر مؤمنان از ناحیه خداوند، ناشی شده-

سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند امّا علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمی‌کند؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۷

آیا می‌توان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه، عالم بوده پس ابن ملجم، دیگر، اختیاری در آن حادثه و جنایت نداشته؟

هیچ فرقی بین آن دو علم نیست ۴۳۶] و همان‌طور که علم علی «علیه السّلام» از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلا سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلّق علم خداوند به اعمال بندگانش نمی‌تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود.

تذکّر: جبریّه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسّک می‌کنیم که:[۴۳۷]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۴۷۷

ال: شما- جبریّه- از چه طریقی و از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء، خصوصیّات آن واقع برای شما مشخّص باشد؟

فرضا الآن فردی نسبت به مطلبی اطّلاع و التفات پیدا می‌کند شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید آن علم با واقع، مطابقت دارد یا نه، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیّات واقع دارید؟

واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست.

به عنوان مقدّمه به ذکر مثالی می‌پردازیم که: فرضا شما در هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده می‌کنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع می‌توانید واقعیّت قضیّه را متوجّه شوید و آیا به مجرّد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۸

مشاهده آن حادثه می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص مضروب، مظلوم واقع شده؟

خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقّق دارد امّا اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد دیگر عنوان ظلم برآن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقّق دارد. پس باید خصوصیّات واقعه، برای شما

مشخّص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع بر آن قضیّه، منطبق شود و به مجرّد تحقّق عنوان «ضرب» نمی‌توانید بگوئید من نسبت به آن قضیّه، عالم هستم.

اکنون مثال مذکور را در محلّ بحث، جریان می‌دهیم که: قبل از بحث درباره ادلّه جبریّه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلّم و وجدانی بیان کردیم که:

بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام می‌دهد- تحریک الید- و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش- نسبت به دست او- مشاهده می‌شود وجدانا تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست.

اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریّه، استدلال می‌کنیم که:

همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ید انسان سالم دارد، همان‌طور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم می‌داند که من دستم را حرکت می‌دهم و هم مطّلع است که دست انسان مبتلا به ارتعاش، حرکت می‌کند و آن دو علم برای خداوند متعال تحقّق دارد و هر دو هم مطابق با واقع هست- و معنای مطابقت با واقع را تجزیه و تحلیل کردیم- ما وجدانا «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطرار و اجبار، دستش حرکت می‌کند امّا انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت می‌دهد اینجا است که ما نتیجه می‌گیریم که:

اگر علم خداوند، مطابق با واقع هست، واقعیّت امر در آن دو، متفاوت هست شما که می‌گوئید علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می‌کند و شما که می‌گوئید حرکت ید مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می‌شود ما به شما- جبریّه-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۹

می‌گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت، بررسی شود، دیدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیّت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت ید مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضیّه، بخواهد مطابق با واقع باشد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلّق به حرکت ید مرتعش، همان واقع را ارائه دهد که عبارت است از اضطراریّت و علم متعلّق به حرکت ید عن اختیار، واقعش را نشان بدهد که عبارت از حرکت اختیاری و ارادی ید هست و چنانچه بنا باشد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجّهی ننمائیم «هذا لیس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلا واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا- و کاملا- بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلّق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضطرار» را ایجاد نماید آن‌وقت «نعوذ باللّه» علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقّق پیدا نمی‌کند بنابراین:

مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیّدات مسأله اختیاریّت و ارادیّت است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار بکند پس دلیل دوّم جبریّه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی‌کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی علیه جبریّه باشد.

خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداوند متعال و مطابقت علم او با واقع- به ضمیمه بررسی واقع، برای احراز مطابقت- نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ید مرتعش، اضطرار، حاکم است و اضطرار، ایجاد حرکت می‌کند امّا در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلا اضطرار وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثّر است بنابراین:

دلیل دوّم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۰

جبریّه به آن، تمسّک کردیم.

دلیل سوّم جبریّه:

ادلّه و شبهات قبلی آنها به طور صریح، مخالف با وجدان و بداهت عقل بود لذا در دلیل سوّم تنزّل نموده و تا حدّی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند که:

از شما می‌پذیریم که حرکت ید فاعل مختار، مستند به اراده هست و نمی‌توان وجدان را کنار گذاشت بلکه بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر هست لکن سؤال ما از شما این است که:

- دلیل سوّم جبریّه- انسان و فاعل مختار، اراده می‌کند حرکت ید، محقّق می‌شود امّا شما بگوئید منشأ آن اراده چیست؟

اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده؟

اگر بگوئید آن اراده، مستند به اراده دیگری بوده، نقل کلام در اراده دوّم می‌کنیم که از کجا پیدا شده، خودبه‌خود که تحقّق پیدا نمی‌کند اگر اراده سوّمی را مطرح کنید مجدّدا نقل کلام در آن اراده کرده و می‌گوئیم منشأ اراده سوّم چه بوده الی أن یتسلسل و تسلسل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است.

راه حل چیست؟

می‌گویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است:

الف: اراده شما که به حرکت ید، تعلّق گرفته، نفس آن اراده، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر اضطراری به نام اراده، تحقّق پیدا می‌کند و به دنبالش هم مراد، محقّق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه‌اش این است که اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی‌کند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتا یک امر اضطراری می‌شود.

ب: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هائی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۱

به اراده ازلیّه حق تعالی منتهی می‌شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد واضح است که چنانچه ارادهٔ اللّه متعلّق به اراده ما بشود امکان تخلّف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر می‌گوید شما هریک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه‌بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوّم باشد.

پاسخ‌هائی نسبت به دلیل یا شبهه سوّم داده شده که بعضی از آنها اصلا قابل قبول نیست که اینک به توضیح آن پاسخ‌ها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان می‌کنیم.

جواب اوّل: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریّت کنید می‌گوئید: لأنّه مسبوق بالارادهٔ زیرا فرق آن حرکت با حرکت ید مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست امّا دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس:

«الحرکهٔ الاختیاریهٔ، اختیاریهٔ لانها مسبوقهٔ بالارادهٔ و الاختیار». سپس که به نفس «اراده» توجّه می‌کنیم شما نمی‌توانید بگوئید اختیاریّت اراده و ارادیّت اراده به چیست بلکه اختیاریّت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریّت داشته باشد امّا برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علّت ندارد: پس اختیاریّت عمل خارجی به‌سبب مسبوقیّت به اراده هست امّا اختیاریّت اراده، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثال‌های عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند:

الف: شما می‌گوئید «تحقّق الماهیّهٔ انّما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقّق ماهیّت به وجود است امّا تحقّق نفس وجود به چیست؟

وجود ذاتا محقّق است و اصالت برای خود وجود است و تحقّق وجود، ارتباط به

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۸۲

شیء دیگری ندارد پس الماهیّة متحقّقة بالوجود امّا الوجود متحقّق بنفسه.

ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند تا فضای ظلمانی، منوّر شود امّا سؤال ما این است که نورانیّت شمس و چراغ به چیست؟

نورانیّت آنها ذاتی است مثلا خورشید ذاتا نورانی هست و نور سایر اشیاء مربوط به ذات آنها می‌باشد.

ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است: چربی هر چیز از روغن است امّا چربی روغن از چیست؟

چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیّت، ارتباطی به غیر ندارد.

سؤال: آیا پاسخ مذکور، نسبت به شبهه یا دلیل سوّم جبریّه قانع‌کننده هست؟

جواب: خیر! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل، منحرف شده.

توضیح ذلک: بحث مستدل و نظر جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیّت اراده به چه چیز است تا اینکه گفته شود ارادیّت آن مربوط به خودش هست و ...

جبریّه گفته‌اند مسلّما و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علّت موجده هست و همین اراده که به قول شما ارادیّتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که:

شما می‌گوئید ماهیّت، به وجود، متحقّق است و اگر کسی سؤال کند تحقّق وجود به چیست شما می‌گوئید به خودش هست امّا چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقّق پیدا کرده، آیا سؤالش باطل و بیهوده است؟

در همان مثال معروف: شما می‌گوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست،

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۸۳

کسی نگفته که چربی روغن به‌سبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقّق پیدا کرده و علّت موجده آن چیست؟

خلاصه: پاسخ اوّل از شبهه و دلیل سوّم جبریّه صحیح نیست.

جواب دوّم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می‌باشد که ۴۳۸]:

اراده، بدون مقدّمه، حاصل نمی‌شود بلکه نیاز به مبادی و مقدّمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجّه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقّق شود و بعد هم شوق مؤکّد به نام اراده حاصل شود.

این‌چنین نیست که تمام مقدّمات اراده به صورت اضطرار، تحقّق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست.

مثلا- شما می‌توانید در دنبال تصوّر فلان شیء- که گاهی هم تصوّرش غیر اختیاری است- تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید.

مثلا وقتی فلان موضوع محرّم در ذهن شما تصوّر شد، شما می‌توانید در مقام تصدیق، جهات مختلف آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشی‌های زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجّه عقوبات اخروی آن کنید[۴۳۹] و مثلا- به این آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»[۴۴۰] توجّه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذرّه» انجام دهد، نفس آن عمل را می‌بیند.

پس تمام مبادی و مقدّمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۸۴

غیر اختیاری باشد بلکه اراده به لحاظ مدخلیّت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم.

پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سوّم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا:

مصنّف «ره» فرموده‌اند این‌چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلا بعد از تصوّر، تصدیق به فایده ننماید.

مثلاـ وقتی فلان فعل حرام تصوّر شد، انسان می‌تواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم می‌تواند تصدیق ننماید و ...

اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریّه، اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می‌شود لذا می‌گوئیم جواب مصنّف هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه باشد.

جواب سوّم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار بیان کرده‌اند که:

افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچ‌گاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود:

الف: جهت عقلائی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجّه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و مثوبت مطرح است و هیچ‌کس در این مطلب نمی‌تواند مناقشه کند- جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود- چیزی را که باید مورد دقّت قرار داد، عبارت است از:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۸۵

ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقع‌بینی و واقع‌شناسی که در این جهت توجّهی به مردم، عقلاء ثواب و عقاب نیست- بلکه باید دید که واقعیّت و خصوصیّت فعل ارادی چیست.

فعل اختیاری انسان، یک واقعیّت از واقعیّات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیّات و پی بردن به حقائق جهان هستی می‌باشد.

اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد مسلّما و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیّلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق درباره اراده، پژوهشی درباره مشابهات آن می‌کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد.

یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیّتش این است که قائم به نفس انسان هست و درعین‌حال، ارتباطی با متعلّق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلا شیء محبوبی در عالم نمی‌بود صفت «حب» تحقّق پیدا نمی‌کرد البتّه محبوب‌ها متفاوت است بعضی دنیوی- مانند ریاست، پول و مقام- و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجّه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حب، متوجّه سه امر می‌شویم:

۱- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. ۲- صفت نفسانی «حب». ۳- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلّق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیّت دیگری نداریم.

سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حبّ» شما هم محبوب شما هست یا نه؟

جواب: اصلا موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حب» هم محبوب انسان باشد.

یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیّت نفسانی و قائم به نفس انسان است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱- علم ۲- عالم ۳-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۶

معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد، علم تحقّق پیدا نمی‌کند زیرا علم از اوصاف ذات الإضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقّق پیدا نمی‌کند.

سؤال: لم یکون هذا الشّخص عالما؟

پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست.

لم یکون هذا الشیء معلوما؟

چون علم به آن تعلّق گرفته است.

سؤال دیگر: آیا می‌توان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه؟

به عبارت دیگر، علم، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علمی دارد، معلوم شما هم هست یا نه.

جواب: ایشان فرموده‌اند اصلا مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم- علم، معلوم و عالم- اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه می‌دهیم که:

تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم، شما در مورد «اراده» هم جریان دهید که:

تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات اضافه هست یعنی شما نمی‌توانید بگوئید من اراده کرده‌ام امّا مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضا به زیارت مرقد علیّ ابن موسی الرضا «علیه السّلام» برود- رزقنی اللّه و ایاکم إن شاء الله کرارا- با سه عنوان مواجه هستیم ۱- شخص مرید ۲- اراده‌ای که قائم به ذات و نفس مرید است ۳- مراد که همان زیارت است. و از نظر واقعیّت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند. آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است، متعلّق اراده شما بوده است؟

همان‌طور که در باب علم و حب، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور، نیست

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۷

زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست.

نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع‌بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلّق گرفته یا نه.

اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألّهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریبا شصت درصد پاسخ جبریّه را بیان کرده‌اند امّا فرمایش ایشان کامل نیست زیرا:

ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلّق اراده قرار گرفته یا نه امّا جای این پرسش هست که:

اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلّما یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد امّیا اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟

آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟

پس وجهی برای سؤال به‌نحوی‌که صدر المتألّهین «ره» مطرح کرده‌اند، نیست و امّا به نحو اخیر می‌توان پرسش نمود و اشکال جبریّه را سریان داد. لذا است که می‌گوئیم صدر المتألّهین تقریبا شصت درصد از مسیر پاسخ شبهه جبریّه را طی کرده‌اند امّا آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه می‌پردازیم که جواب کامل و قانع‌کننده‌ای هست:

جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می‌باشد.

الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- می‌باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل أکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلا هر قدر، اراده

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۸

قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل، محقّق نمی‌شود.

البتّه بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلا شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید.

همان‌طور که مکرّرا گفته‌ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقش در این است که حرکت دست شخص سالم، مسبوق به اراده او می‌باشد امّا حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه‌بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد امّا در اختیار او نیست و آن دست رغما لانفه حرکت می‌کند امّا حرکت اختیاری انسان، صددرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت می‌کند.

ب: برخی از اعمال هم مربوط به دائره نفس انسان هست و در خارج، مظهری ندارد.

سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟

مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصوّر» می‌باشد معنای تصوّر، التفات و توجّه ذهنی نسبت به شیء متصوّر هست. به مجرّد تصوّر «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصوّر می‌شود.

آیا تصوّر شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلّما تصوّر، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصوِّر» و «متصوَّر»، تحقّق پیدا می‌کند امّا آن تصوّر، فعلی نیست که خارج از دائره نفس باشد.

آیا تصوّر شما- مانند تصوّر و فکر درباره فلان موضوع- که یکی از اعمال نفسانیّه هست اختیارا تحقّق پیدا می‌کند یا اضطرارا؟

مسلّما و بداهتا تصوّر هم مانند حرکت ید، اختیاری است.

سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصوّر» چیست و آیا اختیاری بودن تصوّر، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان‌طور که اختیاریّت حرکت دست به این است

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۹

که مسبوق به اراده باشد، ارادیّت تصوّر هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟

هنگامی که کسی «اراده» می‌کند که دستش حرکت کند چندین مقدّمه باید محقّق شود مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکّد.

آیا در باب تصوّر هم ابتـداء باید «تصوّر» را تصوّر نمود، سپس تصدیق به فائده تصوّر نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصوّر پیدا شود و ...

واضـح است که جواب، منفی می‌باشـد زیرا انسان به‌هیـچ‌وجه قبلا «تصوّرش» را تصوّر نمی‌کند تا آن‌گاه کسـی نقل کلام در تصوّر دوّم کند و در نتیجه به تصوّرات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد.

واقع مطلب، این است که وقتی انسان می‌خواهـد چیزی را تصوّر کنـد معمولا در گوشه‌ای می‌نشـیند و مشـغول تصوّر می‌شود بـدون اینکه نیازی به مقدّمات مذکور داشته باشد.

آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصوّر با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد.

تفـاوت بین آن دو به این است که اختیـاریّت عمـل خـارجی فاعـل مختـار به این است که مسبوق به اراده می‌باشـد وقتی شـما اراده حرکت دست را می‌نمائید جوانب آن را می‌سـنجید و بعد از مقدّمات چهار یا پنج‌گانه، اراده محقّق می‌شود و شـیء مراد جامه عمل می‌پوشد امّا هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری «تصوّر» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدّمات مذکور ندارد و اصلا لزومی ندارد که ابتداء «تصوّر» را تصوّر نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ...

وجدانا آن مراحل و مقدّماتی که در تحقّق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلا لازم نیست بلکه:

خداونـد متعال قـدرتی به انسان عنایت کرده که می‌توانـد آن عمل نفسانی را محقّق نمایـد یعنی دهنـده قـدرت، ذات اقدس احدیّت است امّا مقتدر شما هستید که ایجاد و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۰

خلق تصوّر می‌کنید، بدون اینکه دیگر اراده و مقدّمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم مطلب همان‌طور است که:

«تصدیق» عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقّق آن صـفت نفسانی اصلا اضطرار ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائـده، مجبـور بـودم، کلامـش مسـموع و مقبول نیست همـان‌طور که انسـان در تصوّراتش مختـار هست در تصـدیقاتش هم آزاد می‌باشـد و تحقّق تصـدیق، نیازی به اراده و مقـدّمات چهار یا پنـج‌گانه نـدارد یعنی لزوم و معنائی نـدارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ...

نتیجه: در تحقّق اعمال اختیاریّه خارجیّه، «اراده» و مقـدّمات آن لازم است امّا در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدّمات آن نیست بلکه بنـا بر همـان قـدرت الهی و همـان قـدرتی که خـالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده- و نفخت فیه من روحی- انسان، قدرت خالقیّت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریّه نفسانی را دارد.

بـا توجّه به بررسـی مـذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بلاـ اشـکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضـطراری به تصوّر ندارد ۲- درعین‌حـال که آن عمـل نفسانی اختیاری هست امّا معنای اختیاریّت، این نیست که مسـبوق به اراده و مقـدّمات آن باشد.

اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصوّر و تصدیق برای شما مشخّص شد به ادامه بحث درباره «اراده» می‌پردازیم که:

همان‌طور که «تصوّر و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اگر اراده، یـک امر اختیـاری هست پس بایـد آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشـد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شـده باشـد.- پس شبهه یا دلیل سوّم جبریّه صحیح و به‌جا هست-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۱

جواب: همـان‌طور که اشاره کردیم «اراده» مانـند «تصوّر و تصـدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شـده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همان‌طور که لزومی نـداشت که «تصـدیق» مسـبوق به اراده و مقـدّمات پنج‌گانه باشد، در باب اراده هم مطلب به

همان کیفیّت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن- تصوّر شـیء مراد، تصـدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغت به آن و ...- محقّق شـد، اراده، تحقّق پیـدا می‌کنـد و نفس انسانی به علّت موهبت الهی، خلق اراده می‌کنـد و لزومی نـدارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار، لازم آید- به‌طوری‌که جبریّه می‌گفتند-

اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد.

جواب: چه دلیلی بر کلّیّت قاعده مذکور دارید؟

اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجیّه که مربوط به اعضاء و جوارح هست باید مسـبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را بـا مثـال توضیـح دادیم و چنـانچه مقصودتـان این است که تمام افعال، اعمّ از خارجیّه و نفسانیّه بایـد مسـبوق به اراده باشـند باید نسـبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرّد ملاحظه اعمال خارجیّه مانند قیام، قعود، أکل و شرب نمی‌توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصوّر، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند.

اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادّیون است که:

می‌گویند هر موجودی نیاز به علّت دارد امّا جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم:

اینکه می‌گوئید تمام موجودات، نیاز به علّت دارند اگر مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علّت هسـتند و چنـانچه مقصودتـان این باشـد که «واجب الوجود» هم محتـاج به علّت هست بایـد دلیل معتبر برآن اقامه کنیـد زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علّت ندارد و او مسبوق به علّت نیست.

نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۲

که شما- جبریّه- نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه، تسلسل یا اضطرار، لازم بیاید.

چگونه نفس انسان، قدرت خلّاقیت اراده دارد؟

مثال: شـما به مهندسـی مراجعه می‌کنیـد و از او تقاضا می‌کنیـد که نقشه جدید و بی‌نظیری که ابتکاری باشد، برایتان طرح کند او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می‌کند که بی‌نظیر است و قبلا در ذهنش تصوّر نشده منتها قدرت خلّاقیّت نقشه، برای آن مهنـدس با زحمت و درس خوانـدن، حاصل شـده. خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصوّر، تصـدیق و اراده را بـدون نیـاز به زحمت، ایجـاد نمایـد بنابراین اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است.

اینکه در جواب سوّم گفتیم صـدر المتألّهین «ره» شـصت در صـد از جواب شـبهه سوّم جبریّه را بیان کرده‌انـد و به چهل درصـد آن، توجّه ننموده‌اند برای شما واضح شده که:

اراده انسان از کجا ناشی شده؟

صـدر المتألّهین، اشاره‌ای به آن ننموده‌انـد ولی با توضیـحات ما مشـخّص شـد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصوّر، تصدیق و اراده، خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد.

خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعین‌حال، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار، لازم آید بلکه ریشه و اساس آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده.

تـذکّر: تـاکنون کلاـم مفوّضه و جبریّه را بـا ادلّه آنهـا بیـان و ثابت کردیم که آن دو قول- جبر و تفویض- محکوم به بطلان است و اینـک بایـد به بیـان قول سوّم بپردازیم تـا ببینیم از نظر علمی و بـا قطع نظر از تعصّب و ارشـادات ائمّه «صـلوات اللّه علیهم اجمعین» واقعیّت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبّدی نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۳

ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می‌شود که:

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین

اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتّب هست در عین این که با اراده انسان، تحقّق پیدا می‌کند و آن اعمال مسبوق به اراده هست- همان‌طور که در پاسخ مفوّضه گفتیم- باعث استقلال برای انسان نمی‌شود- بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلاقیّت اراده می‌باشد- و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که:

انسان می‌تواند تمام راه‌هائی را که موجب عدم تحقّق «فعل» می‌شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقّق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و درعین‌حال، این امر به طور کلّی و مطلق در «ممکن الوجود» تصوّر نمی‌شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علّت هست و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علّت هست چگونه می‌تواند ادّعای استقلال کند و مانند مفوّضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم.

یکی از طرق و چیزهائی که موجب عدم تحقّق فعل می‌شود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان- فاعل- نمی‌تواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمی‌تواند ادّعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد.

تذکّر: هیچ‌گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریّت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادّعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ‌گونه نقصی در آن تصوّر نمی‌شود امّا درعین‌حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۴

مفوّضه، ادّعای استقلال در تأثیر می‌کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریّت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال می‌کنیم.

سؤال: اگر شما برای انسان، نفی استقلال- در تأثیر- می‌کنید لابد برای او در اعمال خارجی ادّعای شرکت می‌کنید که مثلا فلان عمل که در خارج، محقّق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک هست؟

جواب: خیر! معنای اشتراک، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر، مؤثّر باشند مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثّر می‌باشند. ما در باب اعمال اختیاری، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلا مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم دو عامل و دو نیروئی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثّر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثّر هستند به این ترتیب که یکی علّت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل، مؤثّر هستند پس علّت اوّلیّه، مستقیما با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت، عنایت کرده به‌نحوی‌که اگر فاعل نمی‌بود و قدرت نمی‌داشت و اگر نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقّق پیدا نمی‌کرد بنابراین فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرة نه بالاشتراک- هست.

یک مثال ساده: فردی است که دارای تخصّص در صنعت نسّاجی هست امّا آن متخصّص و مهندس، هیچ‌گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فرضا روزی هزار توپ پارچه، تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیّت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرة نداریم بلکه فاعل بالمباشرة، همان مهندس هست که کارخانه را

راه‌اندازی و اداره می‌کند امّا درعین‌حال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثّر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمی‌شد پس آن

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۵

فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره‌برداری کرده.

در محلّ بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود، اعمال و افعالی را ایجاد نمائیم و ...

یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول اللّه و قوّته اقوم و اقعد» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم امّا درعین حال می‌گوئیم به‌سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم به عبارت دیگر، فاعل بالمباشرة خودمان هستیم و نمی‌گوئیم «بحول اللّه یتحقّق القیام» بلکه می‌گوئیم من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود من هستم لکن آن اعمال استناد به حول و قوّه الهی دارد.

نتیجه: دقیق‌ترین نظر فلسفی این معنا را تأیید می‌کند که ائمّه دین «صلوات اللّه علیهم اجمعین» هم در زمان خود فرموده‌اند که «لا جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین»[۴۴۱] یعنی نه استقلالی در تأثیر داریم که قائل به تفویض می‌گفت و نه صددرصد اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم به‌نحوی‌که من و شما نقشی در آنها نداشته باشیم که جبریّه معتقد بودند پس ما از قول به تفویض «استقلال» را و از کلام جبریّه «اسناد» به خداوند- بدون ارتباط به خودمان- را حذف نمودیم و با حذف آن دو برای شما واضح

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۶

شد که: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

همان‌طور که مشاهده کردید در بعضی از روایات از قائل به جبر «کافر» و از قائل به تفویض «مشرک» تعبیر کرده‌اند.

سؤال: چرا از مفوّضه به مشرک تعبیر شده؟

جواب: چون او «ممکن الوجود» را مانند پروردگار متعال، مستقل در تأثیر فرض کرده درحالی‌که ما معتقدیم «واجب الوجود» استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود.

و اینکه مفوّضه «ممکن» را در بقاء، غیر محتاج به علّت دانسته و او را مستقل فرض کرده، کانّ نظرشان این است که ممکن در بقاء «واجب الوجود» و مستقل در تأثیر هست و اعمالش هیچ ارتباطی به خداوند ندارد لذا او در مسأله استقلال، برای خداوند کانّ شریکی قائل شده- و هو مشرک- «و جعل غیر اللّه مستقلا کما انّ اللّه تعالی یکون مستقلا».

سؤال: چرا از قائل به جبر «کافر» تعبیر شده؟

جواب: شاید علّتش این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیما به خداوند، اسناد می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثّر نمی‌دانند و حتّی بالاتر، آنها می‌گفتند اشیاء، هیچ‌گونه تأثیری در خواصّ‌شان ندارند خلاصه اینکه آنها مستقیما تمام اعمال را مرتبط به خداوند می‌دانند لذا جای این سؤال و اشکال، پیش می‌آید که:

«ظلم» از نظر عقل، یک فعل قبیحی می‌باشد حال اگر ظلم که یک عمل خارجی است، تحقّق پیدا کرد به نظر آنها و لازمه کلام آنها این است که اصلا آن ظلم، مستند به «ظالم» نیست و مستقیما استناد به پروردگار جهان پیدا می‌کند پس هنگامی که ظلم و ستمی تحقّق پیدا می‌کند نعوذ باللّه فاعل آن، پروردگار جهان است و ارتباطی به من و شما و انسانها ندارد و بدیهی است که اگر کسی چنان مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است.

در بعضی از روایات چنین آمده «التفویضی یهود هذه الامّة».

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۷

نکته‌ای را قرآن کریم درباره یهود، بیان نموده که قول به تفویض هم تقریبا به آن برگشت می‌کند چون خداوند متعال درباره یهود

چنین فرموده است: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ ...»[۴۴۲].

تفویضی هم مشابه آن معنا را قائل است که می‌گوید خداوند، عالم را احداث کرد و امّا در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و کانّ او بی‌کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد.

پس همان مغلولیّت ید که قرآن کریم درباره یهود بیان کرده، تفویضی هم به مشابه همان امر، قائل است البتّه خداوند در ادامه آن آیه چنین فرموده است: «وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ ...»[۴۴۳].

در بعضی از روایات چنین آمده است: «الجبری مجوس هذه الامّة».

می‌دانید که مجوسی‌ها معتقد هستند به طور کلّی دو چیز در عالم، مؤثّر است یکی اهریمن و دیگری یزدان یعنی تمام اعمال خیر را مستقیما مربوط به خداوند و اعمال شر را مستند به اهریمن می‌دانند کانّ جبریّه به چنان مطلبی قائل هستند که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند بلکه ...

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیّات انسان هست

مرحوم مصنّف در جلد اوّل کتاب- و در جلد دوّم- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح نموده‌اند مطلب دیگری را هم بیان کرده‌اند که اصلا با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از:

ابتداء ارادة المعصیة و به دنبالش معصیت از شخص عاصی تحقّق پیدا می‌کند اگر انسان دقّت کند، متوجّه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۸

شقاوت ذاتی عاصی است و او به علّت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و عقوبت، تحقّق پیدا می‌کند و همچنین طاعتی که از فردی محقّق می‌شود، مسبوق به اراده هست امّا ریشه اراده و علّت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می‌باشد.

خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می‌باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند.

مصنّف سپس دفع دخلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن‌هم واضح گردد:

کسی نباید سؤال کند «لم جعل السّعید سعیدا و الشّقی شقیّا» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان انسانا» همان‌طور که سؤال از علّت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محلّ بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذّاتی لا یعلّل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علّت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله:

الف: «... الشّقی من شقی فی بطن امّه و السّعید من سعد فی بطن أمه ...»[۴۴۴] یعنی کسی که سعید است از همان اوّل و قبل از اینکه پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت همراه او می‌باشد.

ب: «... عن ابی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: النّاس معادن کمعادن الذّهب و الفضّة فمن کان له فی الجاهلیّة اصل فله فی الاسلام [۴۴۵ اصل».

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۹

یعنی مردم به منزله معادن طلا- و نقره می‌مانند یعنی مایه و طلای اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و

افعال، ظاهر می‌شود مانند معدنی که به مرور زمان مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود.

نتیجه: به نظر مصنّف، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علّت هم در مورد آنها مفهومی ندارد.

مرحوم مصنّف در جلد دوّم مطلبی را اضافه کرده‌اند که: اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما- مصنّف- انزال کتب و ارسال رسل فایده‌اش چیست جواب خواهیم داد که:

انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان «تذکّر» دارد- وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ ۴۴۶]- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجّت می‌باشد- ... لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَهٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِیعٌ عَلِیمٌ ۴۴۷]-

تذکّر: باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف تحقیق نمود تا مشخّص شود بیان ایشان صحیح است یا نه.

البتّه واضح است که مبنای طلبه، این نیست که به «انظر الی من قال» توجّهی کند بلکه باید متوجّه «انظر الی ما قال» باشد و چه‌بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۵۰۰

خاضع هستند امّا نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و لیس المعصوم الا من عصمه اللّه تعالی» و آن‌هم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی‌کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد.

تاکنون ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلّاقیّت و قدرت نفس، حاصل می‌شود و معنای قدرت «ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل» می‌باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی‌السویّه است و این‌چنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت.

در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنّف را بیان کرده‌ایم امّا بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که:

ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذّاتی لا یعلّل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذّاتی لا یعلّل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد.

آیه و روایتی برطبق قاعده «الذّاتی لا یعلّل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلّم هست:

سؤال: مقصود از ذاتی چیست؟

«ذاتی» در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده:

الف: گاهی عنوان ذاتی را در کلّیّات خمس، استعمال کرده‌اند، می‌دانید سه قسم از کلّیّات خمس- جنس، فصل و نوع- ذاتی و دو قسمش عرضی است و مقصود از ذاتی- در باب کلّیّات خمس- ماهیّت و اجزاء ماهیّت می‌باشد.- در مقابل عرضی که شیء خارج از ماهیّت است که آن‌هم بر دو قسم است یعنی عرض خاص و عرض عام-

مثلا- حیوان و ناطق، ذاتی انسان می‌باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیّت بتمامها و همین‌طور کلّ جزء من اجزاء

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۵۰۱

الماهیّت، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلّیّات خمس که شما ذاتی را ذکر می‌کنید از دایره ماهیّت و اجزاء ماهیّت تجاوز نمی‌شود.

ب: وقتی کلمه و عنوان ذاتی در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسیع‌تری پیدا می‌کند و علاوه بر ماهیّت و اجزای ماهیّت، لوازم ماهیّت هم عنوان ذاتی پیدا می‌کند مانند زوجیّت، نسبت به اربعه.

شما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه است، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اربعه هست امّا زوجیّت، ماهیّت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیّت آن می‌باشد.

پس بر ماهیّت، اجزای ماهیّت و لوازم ماهیّت، عنوان ذاتی منطبق است.

سؤال: مفهوم و معنای «الذّاتی لا یعلّل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علّت ندارد.

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که قبلا هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم که:

هر محمولی را که برای یک موضوع ثابت می‌کنند از سه صورت، خارج نیست:

۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن.

از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علّت است؟

اگر محمول برای موضوع ضروری الثّبوت باشد به‌نحوی‌که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علّت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروری الثّبوت است شما وقتی می‌گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود مادّه و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیّه، ضروریّه است یعنی ثبوت حیوانیّت برای انسان

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۰۲

ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» انسانیّت، قابل انفکاک از حیوانیّت نیست تا کسی از علّت آن سؤال کند و همچنین در قضیّه الانسان ناطق- پس قضیّه ضروریّه موجبه از دایره علّت و سؤال از علّت خارج است و همچنین قضیّه سالبه، وقتی می‌گوئید «الانسان لیس بحجر بالضّرورة» در این صورت، سؤال از علّت درباره حجریّت یا عدم حجریّت، مفهومی ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریّت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علّت، آن را بوجود آورده باشد.

امّا در قسم سوّم یعنی آن جائی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علّت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی‌السّویه بود امّا چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد- و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پیدا کرد- لذا در باب ماهیّات ممکن الوجود می‌توان از علّت سؤال نمود.

جمع‌بندی: ۱- در قضیّه «الذّاتی لا یعلّل» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخّص و واضح شد که بی‌جهت نمی‌توان گفت «الذّاتی لا یعلّل» ۲- ملاک عدم نیاز به علّت، ضروری الثّبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳- ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد[۴۴۸].

۱- مجموع الماهیّت ۲- جنس الماهیّت ۳- فصل الماهیّت ۴- لازم الماهیّت و در غیر از موارد مذکور که مسئله ضروری الثّبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می‌توان از علّت، سؤال نمود مثلا- نمی‌توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» امّا می‌توان گفت «لم وجد الانسان» چون انسانیّت برای انسان، ضروری است امّا وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهیّت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این‌چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۰۳

نتیجه: الف: مقصود از «ذاتی» مشخّص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علّت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب بپردازیم:

۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیّات لا یعلّل است یا اینکه ربطی به آن ندارد.

معنای سعادت و شقاوت

مفهوم سـعادت و شـقاوت در محیط عقلاء و در محیط شـرع، متّحـد است امّا چون اغراض، مختلف است، آن اهـداف، معنا را ممتاز می‌کند.

توضیـح ذلک: «سعید» کسی است که به آمال و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواسته‌ها و اهداف خود را تأمین نماید.

مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجّهشان به امور مادّی می‌باشد این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعمّ از جـاه، مقام، تمتّعات و لـذّات نائل شود و از نظر عقلای مادّی به چنان فردی «سـعید» گفته می‌شود و در محیط شـرع به کسـی سـعید، اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیّه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است کـه نتوانسـته برای خـود راهی به بهشت فراهم کنـد بلکه مسیری را انتخـاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شـود و لـذا در روایـات و همچنین قرآن چنین آمده است: «یَوْمَ یَأْتِ لا تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ ... وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ ...»[۴۴۹].

خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است امّا چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا- حصول به بهشت- و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۰۴

سؤال: آیـا بـا توضیـح و توجّه به معنـای سـعادت و شـقاوت می‌توان گفت آن دو، مربوط به مـاهیّت انسان یا مربوط به لوازم ماهیّت انسان یا از اجزای ماهیّت انسان هست؟ یا اینکه از آثار وجودی انسان می‌باشـد که انسان در اصل وجودش نیازمنـد به علّت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل می‌شود.

آیا همان‌طور که شما وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم متصوّر می‌شود، هنگام تصوّر ماهیّت انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش می‌بندد؟

به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت- به این معنا که نتیجه‌اش حصول به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد- از ذاتیّات است؟

اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهیّت باشد، پاسخ می‌دهیم که:

۱- ویژگی و خصوصیّت لازمه ماهیّت، این است که وقتی انسان، ماهیّت را تصوّر می‌کند از انتقال به ماهیّت، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصوّر ماهیّت، انتقال به تصوّر لازم پیدا کند.

۲- اصـلا لازم ماهیّت، مربوط به وجود ماهیّت نیست اگر چیزی لازم ماهیّت شـد، و آن ماهیّت اصـلا در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهیّت ثابت است شـما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه هست- اربعه، ملزوم زوجیّت هست- اگر فرضا اربعه در عـالم، وجود هم پیـدا نکنـد بـاز زوجیّت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش نـدارد پس دو خصوصیّت در لازم ماهیّت تحقّق دارد: الف: از تصوّر ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا می‌شود. ب: اصلا لازم ماهیّت، ارتباطی به وجود ندارد.

ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا بکند یا نکند، آن، لازمه ماهیّت ملزوم است.

سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان می‌توان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیّت انسان را تصوّر کردید حتّی برای یک مرتبه- قبل از آنکه وارد بحث فعلی شویـد- از تصوّر ماهیّت انسان به سـعادت و شـقاوت، انتقال پیـدا کرده‌اید و آیا ماهیّت انسان، شما را به مسئله سعادت و شقاوت کشاند؟

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۵۰۵

خیر! پس معلوم می‌شود سعادت و شقاوت هیچ‌گونه ارتباطی به ماهیّت انسان ندارد و الا چگونه می‌شود که انسان فرضا یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیّت انسان بحث کند، ولی حتّی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس:

اوّلا، تصوّر ملزوم، شما را منتقل به تصوّر لازم نمی‌کند.

ثانیا: آیا مسئله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیّت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است.

پرواضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسان‌های موجود است نه عاقبت ماهیّت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیّت انسان هست پس باید مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و ملیاردها انسانی که موجود نشده‌اند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریبا مفسّر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى [۴۵۰] اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل- وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا ...- کنید متوجه می‌شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى می‌باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیّت و اختیاریّت دارد یعنی هرکس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت سعادتمند است و خوف از مقام رب وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیّت انسان هم

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۵۰۶

«نهی النّفس عن الهوی» پیدا می‌کند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغى وَ آثَرَ الْحَياةَ الدُّنْيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوى ۴۵۱]» شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوى .

وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا ...» نمائیم نتیجه گرفته می‌شود که:

شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است- یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان می‌باشد-

جمع‌بندی: سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیّت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی به «الذّاتی لا یعلّل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علّت هستند پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسئله حیوانیّت و ناطقیّت، مقایسه نمود.

چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده‌اند که سؤال از «لم جعل السّعید سعیدا و لم جعل الشّقی شقیّا» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا او ناطقا» هست.

بحث روائی: فرض می‌کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البتّه تحقیقی در روایت ننمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه.

روایات مذکور مسئله ذاتی، ذاتیّات و لوازم ماهیّات را نفی می‌کند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیّت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امّه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعهٔ زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلا بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۰۷

اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می‌گفت «السّعید سعید فی عالم ماهیّته» گرچه اصلا قدم به بطن ام نگذارد مانند زوجیّت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیّت، لازمه آن هست.

نتیجه: روایت مذکور که مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهدی علیه مصنّف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیّات مطرح بود اصلا ارتباطی به عالم وجود نمی‌داشت و می‌بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتّی قبل از وجود، تحقّق داشته باشد، همان‌طور که زوجیّت، ملازم با اربعه می‌باشد. «هذا اوّلا».

و ثانیا: اصلا معنای عبارت، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما می‌آید بلکه معنای آن چنین است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر می‌باشد به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش می‌توان نسبت شقاوت داد.

مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید بچّه‌ای اکنون به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند امّا مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلا یک پزشک متخصّص خدمتگزار خواهد شد، از اکنون رفتار آن پدر- به لحاظ سعادت آینده- با فرزندش تغییر خواهد کرد و او را سعادتمند می‌بیند با اینکه باید بیست و پنج سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد و برعکس اگر مخبر صادقی بگوید آن فرزند در آینده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصر مضرّی برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از اکنون به لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌داند و نحوه رفتارش با او به طرز خاصّی است با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیّت، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچّه گناهی مرتکب نشده، مسئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست امّا انسان به لحاظ عاقبت یعنی به اتّکاء مخبر صادق، الآن یکی از آن دو را

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۰۸

خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند.

در جنبه‌های دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی هم مطلب، چنین است که: اگر انسان، احساس کند و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا ...» هست، الآن ما او را سعادتمند می‌دانیم درحالی‌که از اکنون نباید سعادتمند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقّق پیدا نکرده امّا شما می‌گوئید «عاش سعیدا» یعنی فلانی دارای زندگی سعادتمندانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضا اگر شما در همین دنیا سلمان را سعادتمند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته‌اند شقی می‌دانید و بین آن دو فرق می‌گذارید پس چه تفاوتی بین سلمان در دنیا و سلمان در شکم مادر هست- بطن ام، اوّلین مرحله وجودی سلمان است- هنوز که ورود به بهشت محقّق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» می‌گوئیم سلمان، سعادتمند است و اگر در هنگامی که سلمان در شکم مادر بود، مادرش می‌دانست [۴۵۲] که عاقبت او چنین است می‌گفت فرزندم سعادتمند است.

نتیجه: سعادت و شقاوت مربوط به ماهیّت انسان نیست. مثال دیگر در کتاب ارشاد مفید «ره» چنین آمده که: سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد در مدینه، حضرت امام حسین (علیه السّلام) را دید و به او عرض کرد که: مردم محلّ سکونت ما- اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال کرده‌اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت، اکنون نسبت به من متنفّر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السّلام) طبق نقل به او فرمودند که:

آنها نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایتی که بعدا تحقّق پیدا

می‌کند، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السّلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۵۰۹

نصیب کمی از گنـدم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلائی است وقتی جمعی معتقـد شـدند که در آینـده، جنایتی از فردی تحقّق پیـدا می‌کند الآن از او متنفّر هسـتند و آثار شـقاوت را بر او مترتّب می‌کنند و مسأله شـقاوت و سعـادت در بطن ام هم همین‌طـور است که عمر سـعد وقـتی در بطن مـادر بوده به لحـاظ این که در پایـان، چنین جنـایتی را مرتکب خواهـد شـد، دارای عنوان «شـقی» بوده است پس در سـعادت و شـقاوت، مسـأله مـاهیّت و لوازم ماهیّت مطرح نیست و مؤیّـد معنای مذکور، روایت دیگر است که:

«عن ابن ابی عمیر قـال سألت ابا الحسن موسـی بن جعفر «علیهما السّـلام» عن معنی قول رسول اللّه «صـلّی اللّه علیه و آله» الشّـقی من شقی فی بطن امّه و السّـعید من سـعد فی بطن امّه، فقال الشّـقی من علم اللّه و هو فی بطن امّه انّه سـیعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علم اللّه و هو فی بطن امّه انه سیعمل اعمال السّعداء»[۴۵۳].

شقی کسـی است که هنگامی که در شـکم مادر است، خداونـد متعال می‌دانـد که او در آینـده به اختیار خود، عمل اشـقیاء را انجام می‌دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیا و سعداء می‌شود و ارتباط به ماهیّت و لوازم ماهیّت و اشباه آن ندارد.

امّا روایت: «النّاس معـادن ...»: معنـایش این است که در انسانهـا مایه‌هـائی موجود استماننـد معـادن که ذخایری دارنـد و بعـد هم استخراج می‌شوند.

معنـای روایت مـذکور، این نیست که اعمـالی که از انسانهـا صـادر می‌شود از آن مایه‌هـا سرچشـمه می‌گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکّر آنها و کاشف از عقیده ایشان است.

از چه طریقی می‌فهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۵۱۰

انسان هست که نشان‌دهنده طرز تفکّر او هست و اعمال شخص شقی، بیان‌گر این است که طرز فکر او صحیح نیست.

تذکّر: اعمال انسان و رسیدن به سـعادت و شـقاوت درعین‌حال که صددرصد اختیاری است امّا بعضـی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند.

امّا آن عواملی که انسان را به سـعادت نزدیک می‌کنـد، نیل به سـعادت را غیر اختیاری نمی‌کنـد و آن علل که انسان را تا حـدّی از سعادت، دور می‌کند این‌چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند.

مثال: کسـی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیّه، منعقد شده بعد هم در دامان یک پدر متدیّن، تربیت یافته به سعادت نزدیک‌تر است و فردی که نطفه‌اش از غذای حرام تشـکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سـنن شرعی رعایت نشده باشد و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت، مقداری دور است امّا از هیچ‌کدام سلب اراده و اختیار نشده.

البتّه چه‌بسـا آن کسـی که با زحمت بیشتر به سـعادت، نائل می‌شود ارزش بیشتری داشـته باشـد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمزها»[۴۵۴].

زیرا او فاصـله زیاد و مشـکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده امّا به‌هرحال هیچ‌کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیّت و لوازم ماهیّت نمی‌تواند پیدا کند.

بحث ما درباره طلب، اراده، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت.

«به تاریخ لیله بیست و یکم رمضان سنه ۱۴۱۴ هجری قمری».

و صلّى اللّه على محمّد و آله الطّيّبين الطّاهرين.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۱۱

الفهرس الموضوعى

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۱۲

فهرست موضوعی کتاب

[سخن ناشر]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم انتشارات نوح تقدیم می‌نماید:
همزمان با طبع جلد ششم کتاب ایضاح الکفایة، فهرست مجموع مجلدات، تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.
چند تذکر:
۱- نحوه تنظیم و استفاده از فهرست: ابتدا عناوین اصلی مجلدات کتاب به ترتیب حروف الفبا مشخص شده سپس به ترتیب بیان شارح کتاب ۴۵۵]- به ترتیب صفحات- مطالب و عناوین غیر اصلی آن بحث، تحت همان عنوان با ذکر شماره و صفحه کتاب، درج شده. مثلا تحت عنوان کلمه «اجتماع»[۴۵۶] تمام مطالبی که به نحوی به آن بحث، مربوط است درج گردیده. به عنوان مثال

«تضاد احکام خمسه» در بحث اجتماع امر و نهی، مشخص شده و درعین‌حال، آدرس بحث «تضاد احکام خمسه» را هم در عنوان «تضاد» و هم در عنوان «احکام» می‌توان یافت.

۲- در پایان مطالب و مسائل هر عنوان اصلی، آدرس اکثر مطالب مربوط به آن عنوان را که در غیر از مبحث مخصوص خودش مطرح شده به ترتیب بیان مصنف قدّس سرّه و شارح، ذکر کرده‌ایم مثلاـ مصنف رحمه اللّه در پایان بحث اصول عملیه- بعد از اصالت الاحتیاط- شرط جریان اصل برائت ۴۵۷] را بیان نموده‌اند که ما آدرس آن را هم در عنوان «اصالت الاحتیاط» و هم در پایان عنوان اصل «برائت» و هم تحت عنوان کلمه «شرط» ذکر کرده‌ایم.

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج۱، ص: ۲

۳- خلاصه، اینکه در تحت هر عنوان اصلی، مطالب مربوط به آن به ترتیب بیان شارح و صفحات کتاب ذکر شده ۴۵۸].

۴- رجاء واثق داریم که با انتقادات و پیشنهادات خوانندگان گرامی، فهرست مزبور در چاپ مجدد کتاب، تکمیل خواهد شد.***

انتشارات نوح

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج۱، ص: ۳

فهرست تفصیلی مجلدات ایضاح الکفایة

اجتماع اجتماع امر و نهی

إیضاح الکفایة ؛ فهرست‌ج۱ ؛ ص۳

إيضاح الكفاية، فهرست ج ۱، ص: ۸

إيضاح الكفاية، فهرست ج ۱، ص: ۹

حجیت ظواهر، مقید به حصول ظن شخصی نیست ۴/ ۲۰۵
حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن به‌خلاف نیست ۴/ ۲۰۵

إيضاح الكفاية، فهرست‌ج‌۱، ص: ۳۶

[۴۶۲]

---

[۱] (۱)- شرح حال مصنّف، طیّ مقاله‌ای توسّط استاد عالی‌قدر حوزه، حضرت حجّة السلام و المسلمین جناب آقای استادی تحریر و در ابتدای جلد چهارم کتاب ایضاح الکفایة درج شده.

[۲] (۲)- شمه‌ای از زندگانی پرثمر معظم له ابتدای جلد چهارم درج شده.

[۳] (۳)- برای حدود هفت صد نفر از طلاب محترم تدریس کرده‌اند.

[۴] (۱)- لازم به تأکید است که بحث ما درباره عرض- که در مقابل جنس، فصل، ذات و ذاتیات هست- می‌باشد.

[۵] (۲)- که خود به سه قسم، تقسیم می‌شود.

[۶] (۳)- موضوع، همان چیزی است که از عوارضش بحث می‌شود.

[۷] (۴)- که جمعا به شش قسم، منقسم می‌گردد.

[۸] (۱)- که به چهار نوع، تقسیم می‌شود.

[۹] (۱)- مرحوم مصنّف در مقام دفع خلط و اشتباه برآمده‌اند که به زودی بیان خواهیم کرد.

[۱۰] (۱)- البته به نکته مذکور هم اشاره شده.

[۱۱] (۱)- البتّه در صورتی که موضوع، موضوع کلّی علم باشد.

[۱۲] (۱)- قول مزبور به مشهور، نسبت داده شده و محقّق قمی« ره» هم آن را اختیار نموده‌اند-

[۱۳] (۲)- قول مذکور، مختار صاحب فصول« ره» می‌باشد.

[۱۴] (۳)- تعلیل لنفی الامرین و هما: موضوعیهٔ ذوات الادلهٔ و بوصف دلیلیتها لعلم الاصول توضیحه: ان البحث عن-- حجیهٔ الخبر لیس بحثا عن عوارض الکتاب و الاجماع و العقل کما هو واضح سواء کانت بذواتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها، و کذا لیس بحثا عن عوارض السنهٔ ان ارید بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم« علیه السّلام» او فعله او تقریره، اذ لیس الخبر نفس السنهٔ حتی تکون حجیته من عوارضها، بل الخبر حاک عنها، فلا یرجع حجیهٔ الخبر الی عوارض السنهٔ بمعناها المصطلح سواء کانت السنهٔ بذاتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها کما هو واضح غایته. ر. ک: منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۱۶.

[۱۵] (۱)- با توجّه به این که مصطلح و معروف در باب سنّت، فعل، قول و تقریر معصوم« علیه السّلام» است.

[۱۶] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۶۷.

[۱۷] (۱)- آنها مربوط به اشکال اوّل بود که توضیح هم دادیم.

[۱۸] (۱)-[الف: و لعل وجه التعبیر بالاولویهٔ ان امثال هذه التعاریف کما سیأتی من المصنّف مکررا تعاریف لفظیّهٔ لمجرد حصول المیز فی الجملهٔ من قبیل تعریف السعدانهٔ بانها نبت فلا تجب أن تکون جامعهٔ مانعهٔ لها العکس و الطرد فلا ینبغی اطالهٔ الکلام فیها بالنقض و الابرام بل التعاریف الحقیقیهٔ لا یعرفها الا اللّه العالم بکنه الاشیاء و حقائقها کما ستأتی منه الاشارهٔ ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۲ ب: هذه الاولویهٔ تعیینیهٔ کالاولویهٔ فی قوله تعالی i« وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ\»*E لفساد تعریف المشهور عند المصنّف من وجوه ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۲۱].

[۱۹] (۲)- حیث ان مسألهٔ حجیهٔ الظن علی الحکومهٔ و الاصول العملیهٔ المتکفلهٔ لاحکام العمل الخالی عن الدلیل-- یتکل الیها الفقیه بعد استفراغ الوسع فی مدرک الحکم و الیأس عن الظفر به بتطبیقها علیه من دون ان یؤخذ فی طریق استنباط حکم اصلا فتعریف المشهور قاصر عن أن یشمل حجیهٔ الظن علی الحکومهٔ و الاصول العملیهٔ فلا بدّ من المصیر الی الاستطراد بخلاف تعریف المصنف مضافا الی ان الظاهر من أسامی العلوم المدونهٔ کونها اسامی للصناعات و الملکات کما یظهر ذلک لمن تتبع محاوراتهم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۹.

[۲۰] (۱)- همین امر، باعث امتیاز تعریف ایشان نسبت به تعریف مشهور شده.

[۲۱] (۱)- معنای حکومت، این است که عقل در شرائط خاصّی حکم می‌کند که مظنّه، حجّیّت دارد- همان‌طور که حکم می‌کند« قطع» به نحو اطلاق، دارای حجّیّت است-

[۲۲] (۱)- ... و کذا الحال فی مسائل الاصول العملیهٔ العقلیهٔ کالبراءهٔ و الاشتغال و التخییر فی الشبهات الحکمیهٔ فانه لا یتوصل بها الی حکم شرعی، بل و بعض الاصول الشرعیهٔ کحدیث الرفع بناء علی اقتضائه مجرّد نفی الالزام بلا جعل للاباحهٔ فان نفی الالزام و ان کان شرعیا الا انه لیس حکما شرعیا و الا کانت الاحکام عشرهٔ لا خمسهٔ الا ان یراد من الحکم هنا ما یعمه، و هذه کلها تدخل فی علم الاصول علی تعریف المصنّف« ره» لانها ینتهی الیها المکلف فی مقام العمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷.

[۲۳] (۱)- ثمّ ان تعیین انّ الواضع هو اللّه تعالی کما نسب الی أبی الحسن الأشعری و جماعهٔ فعلم عباده علیها بالوحی او بخلق الأصوات و الحروف فی جسم و اسماع ذلک الجسم واحدا او جماعهٔ او بخلق علم ضروری فی واحد او جماعهٔ محتجین بقوله تعالی i وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها\E فانّ الأسماء المراد بها العلامات بعمومها یشمل الألفاظ لکونها علامهٔ لمعانیها و التّعلیم فرع الوضع، او انّه هو البشر واحدا کان او اکثر، او انّ التّعریف حصل بالإشارهٔ و التردید بالقرائن کما نسب الی اصحاب ابی هاشم مستدلین بقوله تعالی i وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ \-E رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ E حیث دلّ علی سبق اللغهٔ علی الارسال فلو کان الواضع هو اللّه تعالی لتقدم الارسال علیها لتوقّف البیان علیه فتأمل، او انه فی البعض المحتاج الیه فی التنبیه علی الجعل و الاصطلاح هو اللّه تعالی و فی الباقی هو البشر کما نسب الی ابی اسحاق الاسفرائینی مستندا الی انّ الواضع فی البعض المحتاج الیه لو لم یکن هو اللّه تعالی بل کان کله هو البشر لدار او تسلسل لتوقفه علی اصطلاح آخر فتدبر، امر موکول الی عهدتهم و لیس لنا طریق الی تعیینه و انّما المحقق انّ الضرورهٔ و الاحتیاج الی

الاعراب عما فی الضمیر صار داعیا الی المکالمهٔ و المحادثهٔ. ر. ک: شرح الکفایهٔ الأصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۰.

[۲۴] (۱)- الظاهر عدم الفرق فی مجیء الاقسام بین الوضع التعیینی و الوضع التعینی غایهٔ الامر لحاظ العام و الخاص یکون فی الثانی لاجل الاستعمال الّذی هو المصحح لاعتبار الوضع. ثمّ انّ لحاظ الموضوع له تارهٔ یکون تفصیلیا و اخری یکون اجمالیا ببعض وجوه الملحوظهٔ و المراد بوجه الشیء ما یکون لحاظه ممیزا للموجه عمّا عداه و یکون النظر الیه نظرا الیه فی الجملهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۰.

[۲۵] (۱)- مصنّف« ره» بعدا بیان می‌کنند که وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف عام است نه خاص- مثال مذکور را نمی‌پذیرند-

[۲۶] (۱)- در قسمی که وضع عام و موضوع له خاص است.

[۲۷] (۲)- در قسمی که وضع عام و موضوع له هم عام است.

[۲۸] (۳)- ر. ک کفایهٔ الاصول محشّی ۱/ ۱۲.

[۲۹] (۱)- المشابهة للحروف شباههٔ افتقاریّهٔ او وضعیهٔ او معنویهٔ کاسماء الاشارات و الموصولات و غیرهما. ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۲۸.

[۳۰] (۱)- و نیز ر. ک عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۱.

[۳۱] (۲)- فعلا بحث را درباره حروف ادامه می‌دهیم و در پایان همین مبحث راجع به اسماء اشاره و ضمائر هم بحث خواهیم کرد.

[۳۲] (۱)- تا تشخص پیدا نکند موجود نمی‌شود.

[۳۳] (۱)- یا در مقام اخبار از آینده بگوئید« اسیر من البصرهٔ الی الکوفهٔ».

[۳۴] (۱)- و هو المحقّق التقی صاحب الحاشیهٔ علی ما قیل او صاحب الفصول علی ما قیل ایضا ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۴۰.

[۳۵] (۲)- لان مناط الکلیهٔ و هو قابلیهٔ الانطباق علی الکثیرین موجود فی الجزئی الاضافی، فیرجع الامر الی ما افاده المصنف من کون الحروف موضوعهٔ بالوضع العام و الموضوع له العام. ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۰.

[۳۶] (۱)- اگر همان معنای ذهنی را مجددا تصور کنیم یک وجود ذهنی دیگر پیدا می‌شود و همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم وجود ذهنی متقوم به تصور است و اگر لاحظ و متصوّر واحد، صد تصوّر، نسبت به آن نماید، صد وجود ذهنی مختلف تحقق پیدا می‌کند.

[۳۷] (۱)- اوّلا من جهة تحقّق الاستعمال للحروف فی معانیها بلحاظ واحد بلا عنایهٔ اصلا و ثانیا بان اللحاظین إن کانا موجودین فی آن واحد لزم اجتماع المثلین- و هو ممتنع- و ان کانا موجودین فی آنین ففی آن اللحاظ الاستعمالی لا لحاظ للمعنی الحرفی بالنحو الممیز له عن الاسم ... ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۵.

[۳۸] (۱)- کان الاولی ان یقول: الجزئی الذّهنی، لان المعنی الحرفی فی نفسه لیس کلیا طبیعیا و لو کان لا- یکون بقید وجوده الذهنی کلیا عقلیا لان الکلی العقلی هو الطبیعی المقید بوصف الکلیهٔ و تقییده باللحاظ غیر وصف الکلیهٔ فلاحظ. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۶.

[۳۹] (۲)- فی« ب»: القاء. ر. ک: کفایهٔ الاصول، طبع مؤسسه آل البیت ۱۱.

[۴۰] (۱)- و همچنین کلمه« الی» و انتهاء و ...

[۴۱] (۱)- در توضیح قول مرحوم مصنّف- مع انّه لیس لحاظ المعنی ...-

[۴۲] (۲)- الخبر فی الاصطلاح هو الکلام الذی یکون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه.

[۴۳] (۳)- و الانشاء کلام لیس لنسبته خارج کذلک ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۷.

[۴۴] (۱)- در این باره قبلا- در امر ثانی- به نحو مشروح، توضیح داده‌ایم.

[۴۵] (۱)- الظّاهر انّ قوله« کضرب» سهو من القلم او من النّاسخ و الصحیح ان یقال کزید فی المثال، مشکینی ره ر. ک حاشیه کفایهٔ الاصول ۱/ ۲۰.

[۴۶] (۲)- ثم إنّه لمّا کان البرهان علی صحته شهادهٔ الوجدان بحسنه، فالاولی أن یقال:« و لا معنی لحسنه الا صحته» فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۵.

[۴۷] (۱)- طبق ترتیب عبارت مصنّف، قسم مذکور در ردیف سوّم باید قرار گیرد نه دوّم.

[۴۸] (۱)- لاستلزامه خلاف الفرض و عدم صحّهٔ تقسیم اللفظ الی المهمل و الموضوع لاشتراک جمیع الالفاظ فی هذه الدّلالهٔ مضافا الی انّه یلزم کون جمیع الالفاظ الموضوعهٔ مشترکهٔ فافهم ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم رشتی ۱/ ۱۶.

[۴۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۰] (۱)- حاصله ان ما هو المحال و هو خلو القضیهٔ عن الموضوع بحسب الواقع فلیس بلازم و ما هو اللازم و هو خلو القضیهٔ عن الموضوع الصناعی و هو الحاکی عن الموضوع الواقعی فلیس بمحال فان واقع کل شیء انما هو بحسبه« منه دام ظله».

[۵۱] (۲)- کما فی القضایا المتعارفهٔ المستعملهٔ فی العلوم و الصّناعات ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷- طبع نجف-.

[۵۲] (۱)- عبارت« و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء» اشاره به فرض مذکور دارد.

[۵۳] (۱)- در مورد این فرض مفصّلا بحث کردیم و کلام صاحب فصول« ره» را مورد بحث قرار دادیم.

[۵۴] (۲)- عبارت« نعم فیما اذا ارید به فرد آخر مثله کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی» مربوط به فرض مذکور است.

[۵۵] (۱)- مصنّف« ره» کلام خود را در مورد نوع بیان نموده‌اند امّا واضح است که نوع، خصوصیّتی ندارد و این« نوع» در مقابل صنف نیست بلکه از باب مثال است و بیان ایشان در صنف هم جاری است.

[۵۶] (۱)- قوله« و ان اطلق لیحکم علیه بما هو فرد کلیه و مصداقه ...».

[۵۷] (۱)- لان اعتبار ما یحدث بنفس الاستعمال فی المستعمل فیه یستلزم تقدم الشیء علی نفسه ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹.

[۵۸] (۱)- هذا مربوط بقوله السّابق بداههٔ ان المحمول علی زید فی زید قائم و المسند الیه فی ضرب زید مثلا هو نفس القیام و الضّرب لا بما هما مرادان فیقول و هکذا الحال فی طرف الموضوع ای فیکون الموضوع هو نفس زید بما هو هو لا بما هو مراد للّافظ و الاولی کان ذکر ذلک ذیل الدّلیل الثّانی قبل ذکر الدّلیل الثّالث. ر. ک عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۹.

[۵۹] (۱)- قوله« مع انّه یلزم کون وضع عامهٔ الالفاظ ... کما لا یخفی».

[۶۰] (۱)- امّا لکون المتبادر هی الارادات الحقیقیهٔ القائمهٔ بالمتکلمین، و امّا لاستلزامه کون الموضوع له عاما فی جمیع موارد عمومیّهٔ الوضع و هو کما تری. ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶۷/ ۲.

[۶۱] (۲)- قوله« من انّ قصد المعنی علی انحائه من مقوّمات الاستعمال ...» طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را اوّل ذکر می کردیم.

[۶۲] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۶۰.

[۶۳] (۱)- قوله« هذا مضافا الی ضرورهٔ صحهٔ الحمل و الاسناد ... بما هما مرادان» طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را دوّم ذکر می کردیم.

[۶۴] (۱)- الشیخ الرئیس ابو علی الحسین بن عبد اللّه بن سینا الحکیم المشهور، احد فلاسفهٔ المسلمین ولد سنهٔ ۳۷۰ ه بقریهٔ من

ضیاع بخاری، نادرة عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه لم یستکمل ثمانی عشرة سنة من عمره الا و قد فرغ من تحصیل العلوم باسرها صنف کتاب« الشّفاء» و« النّجاة» و« الاشارات» و« القانون» و غیر ذلک مما یقارب مائة مصنف، و له شعر، توفی بهمدان یوم الجمعة من شهر رمضان ۴۲۸ ه و دفن بها(وفیات الاعیان ۲/ ۱۵۷ رقم ۱۹۰).

[۶۵] (۲)- المحقق خواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی الحکیم الفیلسوف ولد فی طوس عام ۵۹۷ ه، درس فی صغره مختلف العلوم و اتقن علوم الریاضیات و کان لا یزال فی مطلع شبابه سافر الی نیشابور و قضی فیها فترة ظهر نبوغه و تفوقه، باشر انشاء مرشد مراغة و أسس مکتبة مراغة، حضر درس-- المحقق الحلی عند مازار الفیحاء بصحبة هولاکو، کتب ما یناهز ۱۸۴ مؤلفا فی فنون شتی توفی ۶۸۲ ه و دفن فی جوار الامام موسی الکاظم« علیه السّلام»(اعیان الشیعة ۹/ ۴۱۴] کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البیت ۱/ ۱۶.

[۶۶] (۱)- کما اذا کان اخباره بسعر کتاب الکفایة بدینارین مثلا کنایة عن سعر کتاب الجواهر فانه ح اراد معنا اجنبیا عن مضمون کلامه بحیث لا یکون شیء من مضمونه مرادا له. ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۷۲.

[۶۷] (۱)- ای المرکّبات.

[۶۸] (۲)- ای مفردات المرکّبات.

[۶۹] (۱)- مقالیة او حالیة و لو کانت مقدّمات الحکمة(و منه) یظهر أن فهم الوجوب النفسی العینی التعیینی من صیغة(افعل) لا یقتضی کونها حقیقة فیه لان فهم ذلک بواسطة مقدّمات الحکمة کما سیأتی بیانه إن شاء اللّه تعالی ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۴۲.

[۷۰] (۱)- ر. ک: قوانین الاصول/ ۱۳.

[۷۱] (۱)- الف: متعلّق بقوله« مجازا» یعنی صحّة السلب علامة کونه مجازا فی الجملة إما فی الکلمة- کما هو المشهور- او فی غیره کما یراه السّکاکی و یأتی تفصیله ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۴۴.-- ب: قوله« فی الجملة» در مقابل عبارت چند سطر بعد از آن است یعنی- قوله« و التّفصیل»- مصنّف، ابتداء، مطلب را اجمالا- بیان نموده و سپس تفصیلا توضیح داده است و اگر عبارت را به نحو مذکور بیان کنیم بهتر از سایر معانی است.

[۷۲] (۱)- فیما اذا کان المحمول و المحمول علیه کلیا و فردا لا فیما اذا کانا کلیین متساویین او غیرهما کما لا یخفی. منه قدس سره. ر. ک حاشیه کتاب کفایة الاصول محشّی ۱/ ۲۸.

[۷۳] (۱)- یعنی در مواردی که بین موضوع و محمول اتّحاد مفهومی یا ماهوی باشد- به‌نحوی که بیان کردیم.

[۷۴] (۱)- به‌نحوی که در بحث« تبادر» توضیح دادیم.

[۷۵] (۱)- البته در مواردی که محمول و محمول علیه- موضوع- کلّی و فرد باشند مانند« هذا الجسم ابیض» نه در مواردی که مثلا هر دو کلّی باشند فرضا اگر ما جسم کلّی را موضوع قرار دهیم و بگوئیم« الجسم ابیض» در این صورت نسبت بین جسم و ابیض عموم و خصوص من وجه می‌باشد و معنای قضیّه مذکور این نیست که جسم، مصداق حقیقی ابیض است زیرا ما اجسام غیر ابیض هم داریم بلکه مفهومش این است که بین آن دو می‌تواند اتّحادی برقرار باشد.

[۷۶] (۱)- لعلّه اشارة الی عدم تمامیّة هذین الجوابین، لا فی التّبادر و لا فی عدم صحّت السلب ... ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۸۶.

[۷۷] (۱)- و قد تخلّص بعضهم عن هذا الاشکال بزیادة قید من غیر تأویل أو زیادة قید علی وجه الحقیقة فی تعریف الاطراد فان الاطراد المذکور فی المجاز انّما هو بالتأویل و الاعتماد علی القرینة فح یصیر الاطراد مخصوصا بالحقیقة و لا یوجد فی المجاز اصلا و ضعّفه بعضهم بانّه ح یستحیل ان یصیر علامة الحقیقة لاستلزامه الدّور فان العلم بالحقیقة ح یکون مقدما علی الاطراد و موقوفا علیه له فلو کان الاطراد طریقا مؤدّیا الیه فلا محالة یکون مقدما و هذا هو الدور و لا یمکن التفصی عنه بمثل ما ذکرناه فی التبادر و صحّة السلب من التّغایر بین الموقوف و الموقوف علیه بالاجمال و التفصیل ضرورة انه مع العلم بکون الاستعمال علی نهج الحقیقة یطمئن

النفس و لا- یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغیره و هل هذا الا استعلام حال المعلوم و طلب الحاصل و الیه اشار الاستاذ المحقق بقوله« و زیادهٔ قید ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵.

[۷۸] (۲)- یعنی و ان کان حقیقهٔ فی الکلمهٔ فهو اشارهٔ الی مذهب السکاکی.

[۷۹] (۳)- یعنی فی الکلمهٔ فهو بلحاظ مذهب المشهور] ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۴۶.

[۸۰] (۴)- امّا علی الثّانی فواضح و امّا علی الاوّل فلان الاطراد من غیر تأویل یستلزم الحقیقهٔ فالاطّراد ح یتوقف علی معرفهٔ الحقیقهٔ بالالتزام و الفرض انها یتوقف علیه فیدور. منه دام ظله ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵.

[۸۱] (۵ و ۶)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ بحث تبادر ۱/ ۱۰۳.

[۸۲] (۵ و ۶)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ بحث تبادر ۱/ ۱۰۳.

[۸۳] (۱)- در تبادر، مسأله علم(ارتکازی و تفصیلی) و(عالم و مستعلم) مطرح بود به خلاف محل بحث فعلی.

[۸۴] (۱)- الف: در بعضی از کتب اصولی از جمله« فصول» و« قوانین» بحث مذکور مفصّلا مطرح شده امّا مصنّف، آن را در چند سطر بیان کرده‌اند.

ب:« و ندانستیم که با این لفظ صلاهٔ نقل شده است بسوی این معنی مراد که ارکان مخصوصه باشد یا مجازا استعمال شده یا مشترک لفظی است میان دعا و ارکان مخصوصه و همچنین باقی احتمالات». ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۲۸.

[۸۵] (۱)- ثالثها التّفصیل بین العبادات و المعاملات بالثّبوت فی الاولی و النفی فی الثانیهٔ و رابعها التفصیل بین الالفاظ الکثیرهٔ الدوران کالصلاهٔ و الزکاهٔ و الوضوء و الغسل و الصوم و نحوها و بین ما لیس بهذه المثابهٔ بالثبوت فی الاولی عبادهٔ کانت او معاملهٔ و بالنفی فی الثانیهٔ کذلک و خامسها التفصیل بین عصر النبی و بین عصر الصّادقین ع و ما بعده فی النفی فی الاول و الثبوت فی الثانی و سادسها التفصیل بین الالفاظ و الازمان فقیل بثبوتها فی الالفاظ الکثیرهٔ الدوران فی عصر النبی ص و بعدمها فیما] و فیما عداها فی عصر الصادقین ع و من بعدهما و هو فی الحقیقهٔ راجع الی القول الرابع کما ان القول الخامس مرجعه الی التفصیل فی الحقیقهٔ المتشرعهٔ و بیان مبدأ ثبوتها ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹.

[۸۶] (۱)- و ذلک مثل ما اذا قال احد ناولونی ولدی زیدا اذا ولد له جدیدا و لم تعیّن له اسم یدعی به و هذا امر واضح کثیر-- الوقوع بلا نکیر من الطبع ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹.

[۸۷] (۱)- و فیه اوّلا منع التّبادر فی محاوراته و القدر الیقینی هو تحقّق ذلک فی محاورات المتشرّعهٔ و ثانیا انّه علی تقدیر تسلیمه اعم من ثبوت الوضع التّعیینی المنشأ بالاستعمال کما هو مراده و انما یدلّ علی ثبوت العلقهٔ الوضعیّهٔ فی الجملهٔ« مشکینی قدس سره» ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشّی ۱/ ۳۲.

[۸۸] (۲)- بمعنی ان الفاظ العبادات کالصلاهٔ و الزکاهٔ و الحج و نحوها و هکذا بعض الفاظ المعاملات کالطهارهٔ و الفسق و العدالهٔ و الخلع و المباراهٔ و نحو ذلک ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۱/ ۵۲.

[۸۹] (۱)- ای الوضع التعیینی المتحقق بنفس الاستعمال.

[۹۰] (۱)- سوره بقره، ۱۸۳.

[۹۱] (۲)- ... و اختلف فی المخاطب به علی قولین احدهما انه ابراهیم(علیه السّلام) ... و الثانی ان المخاطب به نبینا محمد علیه افضل الصّلوات ... ر. ک مجمع البیان ۷/ ۸۰.

[۹۲] (۳)- سوره بقره، ۲۷.

[۹۳] (۱)- مربوط به حضرت عیسی(علیه السّلام) است.

[۹۴] (۲)- سوره مریم ۳۱.

[۹۵] (۳)- ر. ک حاشیه کتاب کفایهٔ الاصول محشّی ۱/ ۳۳.

[۹۶] (۱)- یعنی ثبوت الوضع التعینی فی خصوص الالفاظ التی یستعملها هو ممنوع بعد البناء علی عدم الوضع التعیینی و کان قوله« فتأمل» اشارهٔ الی اشکال فی المنع المذکور فان استعمال الشارع تلک الالفاظ فی تلک المعانی فی مدهٔ تقارب عشرین سنهٔ مما یؤدّی الی حصول الوضع التعینی. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۵۱.

[۹۷] (۱)- همان‌طور که قبلا- بیان کردیم فرض مسئله، این است که: اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب« صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

[۹۸] (۱)- بحث فعلی ما فقط درباره الفاظ عبادات است مرحوم مصنّف، بحث معاملات را در پایان همین امر مطرح نموده‌اند.

[۹۹] (۱)- لاعتراف الاعمّی- لو ثبت لدیه ان الشّارع استعملها مجازا فی الاعم- بصحّهٔ استعمالها مجازا فی الصّحیحهٔ ایضا، و اعترف الصّحیحیّ- ایضا لو ثبت لدیه انّه استعملها مجازا فی الصّحیح- بصحّهٔ الاستعمال المجازی فی الفاسدهٔ ایضا، فلا یتصوّر ح بینهما نزاع و لکن مع ذلک قیل بامکان تصویره.

[۱۰۰] (۲)- ای: تصویر الخلاف، توضیحه: انّ المنسوب الی شیخنا الاعظم الانصاری« قدّس سرّه» فی تقریب النّزاع- بناء علی عدم ثبوت الحقیقهٔ الشّرعیّهٔ- هو انّ العلاقهٔ المجازیّهٔ هل اعتبرت ابتداء بین المعانی اللغویّهٔ و بین المعانی الشّرعیّهٔ الصّحیحهٔ، ثمّ استعملت الفاظ العبادات فیما یعم الفاسدهٔ بالتّبع و المناسبهٔ لیکون من قبیل سبک مجاز فی مجاز؟ ام اعتبرت ابتداء بینها و بین المعانی الشّرعیّهٔ الجامعهٔ بین الصّحیحهٔ و الفاسدهٔ؟

فعلی الاوّل تحمل الالفاظ مع القرینهٔ الصّارفهٔ عن المعانی اللغویّهٔ و عدم قرینهٔ معیّنهٔ لاحد المعنیین علی الصّحیحهٔ، و علی الثّانی تحمل کذلک علی الاعم.] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۱۰۳.

[۱۰۱] (۱)- به زودی درباره مسلک او توضیحاتی خواهیم داد.

[۱۰۲] (۱)- و ممکن است اعمی باشد.

[۱۰۳] (۱)- هو القاضی ابو بکر محمد بن الطیب البصری البغدادی المالکی الاصولی المتکلم کان مشهورا بالمناظرهٔ و سرعهٔ الجواب توفی سنهٔ ۴۰۳ ه ببغداد،« الکنی و الالقاب: ۲/ ۵۵ ...) ر، ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت(علیهم السّلام) ۲۳.

[۱۰۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۰۵] (۱)- قضاء اعمّ از اداء است

[۱۰۶] (۱)- و ذلک للقطع بعدم الاشتراک اللفظی بین الصحاح او بین الاعم منها و من الفواسد فلا بدّ من ملاحظهٔ قدر مشترک حتی یوضع اللفظ بازائه لیصیر من قبیل الوضع العام و الموضوع له العام او بازاء خصوصیّاته لیصیر من قبیل الوضع العام و الموضوع له الخاص. ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳.

[۱۰۷] (۲)- در بحث« نهی از عبادات و معاملات» به نحو مبسوط درباره صحّت و فساد توضیح خواهیم داد.

[۱۰۸] (۱)- و بسیار مناسب بود که آن مقدّمه را همین‌جا بیان می‌کردند.

[۱۰۹] (۲)- بنا بر مذهب مشهور.

[۱۱۰] (۳)- دلیلش را در صفحه ۱۷۲ بیان خواهیم کرد و اگر کسی موضوع له را هم خاص بداند، باید برای الفاظ عبادات، قدر جامعی تصوّر کند زیرا همان فرد هم« وضع» الفاظ را عام می‌داند لذا باید یک معنای کلّی تصوّر کند.

[۱۱۱] (۱)-[الف: هذا الاشکال مذکور فی تقریرات درس شیخنا الاعظم« قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۵۶ ب:« الاشکال»

مبتدا است و بعد از ده سطر، خبر آن- مدفوع- خواهد آمد.].

[۱۱۲] (۱)- یعنی سه اشکال بیان می‌کند.

[۱۱۳] (۱)- الف: ناهی از فحشاء و منکر ب: معراج مؤمن ج: قربان کلّ تقی.

[۱۱۴] (۱)- نظر دیگر، این است که غسل و وضوء مانند نماز، خودشان مأمور به هستند و مسأله طهارت باطنیّه و سبب و مسبّب مطرح نیست. البتّه در فقه باید این مطلب را تحقیق نمود.

[۱۱۵] (۱)- و حتّی عنوان صلات نزد اعمّی هم تحقّق ندارد گرچه او نماز فاسد را هم نماز می‌داند ولی نمازی که صورت صلاتی نداشته باشد نزد او هم عنوان صلات برآن منطبق نیست.

[۱۱۶] (۱)- لعلّه اشارة الی انّ المجازیّة انما تلزم بناء علی کون الارکان مقیدة بعدم انضمام شیء معها هی المسماة، و امّا اذا کانت لا بشرط، فتکون منطبقة علی الصّلاة المأمور بها، کانطباق المطلق علی المقید فتأمل. ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۱۱۸.

[۱۱۷] (۱)- لانّ التّردد و الجهل خلاف حکمة الوضع و هی افهام الاغراض، فانّ تعین الموضوع له و العلم به معتبر فی افهامها. ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۱۲۰.

[۱۱۸] (۱)- مجاز در کلمه.

[۱۱۹] (۱)- نماز فاسدی که فاقد بعضی از اجزاء هست در صورت و شکل، شبیه نماز صحیح است.

[۱۲۰] (۲)- اثر نماز ده‌جزئی فرد حاضر با اثر نماز هفت جزئی شخص مسافر مشترک است.

[۱۲۱] (۳)- طبق کلام سکاکی.

[۱۲۲] (۴)- طبق بیان مصنّف فی قوله« بل یمکن دعوی صیرورته ...».

[۱۲۳] (۱)- ... بحقة الاسلامبول- و هی مائتان و ثمانون مثقالا- ر. ک عروة الوثقی: فصل فی المیاه.

[۱۲۴] (۲)- الوزنة: المرّة من وزن ... و عند اهالی لبنان ثلاثة ارطال. ر. ک: المنجد.

[۱۲۵] (۱)- فرق اجمال و اهمال این است که در اجمال، غرض متکلّم به این تعلّق گرفته که مرادش را اجمالا- بگوید ولی در اهمال، مولا غرضی ندارد، نه غرضش متعلّق شده که بیان کند و نه غرضش متعلّق به عدم البیان است.

[۱۲۶] (۱)- البتّه فساد نمازش نباید نسبت به اجزاء و شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد.

[۱۲۷] (۱)- و لعلّه اشارة الی ان مرجع البرء و عدم البرء هو الی الحکم الشّرعی فمع البرء لا امر شرعا بالوفاء و مع عدمه یکون الامر به باقیا علی حاله الا- ان الانصاف انها مع ذلک لیست هی بثمرة مهمة علی نحو یعقد لاجلها مثل هذا المسألة الجلیلة ر. ک عنایة الاصول ۱/ ۸۳.

[۱۲۸] (۱)- یعنی نمازی که به بعضی از اجزاء یا شرائط آن اخلال وارد شده، البتّه اخلال نباید نسبت به اجزاء یا شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد فرضا اگر اخلال به رکن وارد شود بنا بر قول اعمّی هم صحّت سلب دارد.

[۱۲۹] (۱)- اشارة الی ان الاخبار المثبتة للآثار و ان کانت ظاهرة فی ذلک لمکان اصالة الحقیقة و لازم ذلک کون الموضوع للاسماء هو الصحیح ضرورة اختصاص تلک الآثار به الا انه لا ثبت باصالتها کما لا یخفی لاجرائها العقلاء فی اثبات المراد لا فی انه علی نحو الحقیقة او المجاز فتأمل جیدا. من الماتن قدس سره ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۷۲.

[۱۳۰] (۱)- و لعله اشارة الی ضعف قوله« الا انها قابلة للمنع» فان المصنف اذا راجع وجدانه بعد ما تتبع اوضاع المرکبات العرفیة و العادیة و استقرأها و فرض نفسه واضع اللفظ لمعنی مخترع مرکب یجد من نفسه فی مقام الوضع عدم التخطی عن الوضع لما هو المرکب التام کما ذکر صاحب التقریرات و علیه فلا یبقی وجه لقوله« الا انها قابلة للمنع». ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۹۰.

[۱۳۱] (۱)- صحیح نیست بگوئیم« الصّلاة الفاسدة کصلاة الحائض لیست بصلاة».

[۱۳۲] (۱)-« الکافی ۲/ ۱۸ باب دعائم الاسلام من کتاب الایمان و الکفر، الخصال: ۲۷۷/ ۲۱ باب الخمسة، عوالی اللآلی ۱: ۸۲/ ۴، و لم نعثر علی حدیث فیه التّتمة التی تلیه و توجد احادیث کثیرة بمضمونها، راجع البحار ۲: ۲۰۷ باب انه لا تقبل الاعمال الا بالولایة».

ر. ک: کفایة الاصول محشی- به حاشیه مشکینی« ره»-:

طبع: منشورات دار الحکمة« قم» ۱/ ۱۹۰

[۱۳۳] (۱)- کافی ۳/ ۸۸- باب جامع فی الحائض و المستحاضة-

[۱۳۴] (۱)- طبق مبنائی که توضیح دادیم گرچه آن مبنا از مسلمات نیست.

[۱۳۵] (۱)- ای بفعل الصلاة.

[۱۳۶] (۲)- گرچه در آن نماز به اموری اخلال نماید که عرفا به عنوان صلات مضر نیست.

[۱۳۷] (۳)- لعله اشارة الی: انه لا محذور فی الالتزام بالحرمة الذاتیة للعبادة علی الحائض کما اختاره المصنّف علی ما هو ببالی فی کتابه شرح التبصرة، فالعمدة فی الجواب عن الاستدلال بهذه الروایة هی: دعوی ظهور خطاب« دعی الصّلاة ایام اقرائک» فی المانعیة، کما ثبت ذلک فی امثال هذا النهی ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۱۴۹.

[۱۳۸] (۱)- در مباحث بعدی می‌خوانیم که مقصود از کراهت در عبادت، اقلّیّت ثواب است.

[۱۳۹] (۱)-... و حاصل جواب المصنّف« قده» عن هذا الاستدلال هو: انّ تعلّق النذر بالصحیح و ان کان یستلزم الاشکالین المتقدمین لکن لیس مقتضاه وضع اللفظ شرعا للاعم کما هو المدعی، اذ لو فرض وضع اللفظ له و قصد النّاذر خصوص الصلاة الصحیحة لم ینعقد النذر ایضا فامتناع نذر الصلاة الصحیحة لا یکشف عن الوضع للصحیح اصلا و ان کان غرض المستدل اثبات الوضع للاعم لسبب الاستعمال فیه فی باب النذر استنادا الی کون الاصل فی الاستعمال الحقیقة، ففیه ما مر مرارا من انّ الاستعمال اعم من الحقیقة ر. ک:

منتهی الدرایة ۱/ ۱۵۱.

[۱۴۰] (۲)- یعنی خواندن نماز در حمّام، بعد از نذر.

[۱۴۱] (۱)- هذا جواب عن خصوص لزوم المحال و هو جواب متین(و محصله) ان النذر قد تعلّق بالصحیح لو لا النذر و من المعلوم ان الفساد الناشی من قبل النذر لا ینافی الصحیح لو لا النذر. بل یجتمعان فی شیء واحد و فی حال واحد فلا یلزم من فرض وجود الصحیح عدم الصحیح فان الصحیح الذی تعلق به النذر باق حتی بعد النذر.

[۱۴۲] (۲)- هذا جواب عن خصوص عدم الحنث علی الصحیح ای و مما ذکرنا فی جواب لزوم المحال ینقدح الجواب عن ذلک ایضا فان النذر قد تعلق بالصحیح لو لا النذر ای بصلاة لو لا تعلق النذر بترکها فی ذلک المکان المکروه لکانت صحیحة و الصحیح الکذائی امر میسور حتی بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشی من قبل النذر فی شیء واحد و فی حال واحد فیحصل به الحنث ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۹۷.

[۱۴۳] (۳)- ای و لو مع النذر و لکن صحته کذلک مشکل لعدم کون الصلاة معه صحیحة مطلوبة فتامل جیدا.« من الماتن قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۷۹.

[۱۴۴] (۱)- لعله اشارة الی: ان الاختلاف فی المصداق مبنی علی ان یکون هناک مفهوم مبین عند الشرع و العرف و هذا-- غیر ظاهر، لقوّة احتمال کون الاختلاف بینهما فی نفس المفهوم فلا مجال ح للتخطئة فی المصداق فتدبر.

ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۱۵۶.

[۱۴۵] (۱)- برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۷۴ رجوع نمائید.

[۱۴۶] (۲)- و همچنین اگر در مورد شرطی تردید نمائیم که آیا برای مأمور به شرطیّت دارد یا نه.

[۱۴۷] (۱)- زیرا شرط تمسّک به اطلاق، این است که عنوان مطلق، محرز باشد و تردید ما در یک قید اضافی باشد مثلا اگر شک کنیم که در عتق، قید ایمان معتبر است یا نه می‌توان به اطلاق« اعتق رقبة» تمسّک نمود و گفت قید ایمان در رقبه مدخلیت ندارد.

[۱۴۸] (۲)- که در صفحه ۱۷۵ بیان نمودیم.

[۱۴۹] (۱)- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۱۵۰] (۲)- با توجّه به اینکه موضوع له الفاظ معاملات را خصوص صحیح می‌دانیم.

[۱۵۱] (۳)- در باب الفاظ معاملات، حقیقت شرعیّه، مطرح نیست به‌خلاف الفاظ عبادات مانند صوم و صلات که دارای حقیقت شرعیّه هستند.

[۱۵۲] (۱)- و تقریر الاصل یمکن بوجوه اخر اکثرها مقدم علی الاصل المذکور کما سیأتی فی دلالة النهی علی الفساد و لعله لذا امر بالتأمّل مشکینی« ره» ر. ک: حاشیه کتاب کفایة الاصول ۱/ ۵۰.

[۱۵۳] (۱)- ضمنا قسم پنجمی هم متصوّر است که مصنّف« ره» در پایان بحث، بیان نموده‌اند.

[۱۵۴] (۱)- المراد بالشیء هو المأمور به، یعنی کما اذا اخذ المأمور به مسبوقا.

[۱۵۵] (۲)- ای بالشیء الخارج عن ماهیة المأمور به.

[۱۵۶] (۳)- یعنی کما اذا اخذ المأمور به مقارنا لذلک الشیء الخارج عن ماهیّة المأمور به ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۱۶۲.

[۱۵۷] (۴)- و همچنین سایر اجزاء عبادات.

[۱۵۸] (۵)- و همچنین در شرط.

[۱۵۹] (۶)- ... او عدمیا کالتروک المخصوصة فی الصوم. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۰۱.

[۱۶۰] (۱)- فی قوله« کما اذا اخذ شیء مسبوقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للامر».

[۱۶۱] (۲)- شق سوّم به دو قسم تقسیم می‌شود.

[۱۶۲] (۱)- و گاهی هیچ‌گونه مزیّت یا نقصی برای مأمور به ندارد مانند خواندن نماز در خانه.

[۱۶۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۶۴] (۱)- هذه صورة خامسة خارجة عن حیّز الجزء و الشرط، توضیحه: انه قد یکون شیء واجبا فی واجب کلبس ثوبی الاحرام و تروک الاحرام بناء علی کونهما واجبین نفسیین فی واجب و هو الاحرام، و کوجوب المتابعة فی صلاة الجماعة بناء علی کون وجوبها نفسیا کما نسب الی المشهور، لا شرطیا- کما نسب الی بعض- و لازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاة بالاخلال به و لو عمدا اذا المفروض کونه واجبا مستقلا و ان کان ظرفه الصّلاة. نعم الاخلال به یوجب الاثم، و لا یبطل الصلاة الا اذا استلزم بطلانها من جهة اخری، کما اذا قلنا باقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده فان ترکه و الاشتغال بالصلاة یبطل ما یأتی به لکونه منهیا عنه فتبطل الصلاة من جهة النهی و قد یکون شیء مستحبا نفسیا فی واجب کالقنوت و تکریر الاذکار فی الصلوات الواجبة و قد یکون مستحبا فی مستحب کاستحباب القنوت فی الصلوات المندوبة.

[۱۶۵] (۲)- ... یعنی: ان للمأمور به دخلا ظرفا فی مطلوبیّة ذلک الشی کالمتابعة فی صلاة الجماعة فان وجوبها نفسی و للصلاة دخل ظرفی فی مطلوبیتها.

[۱۶۶] (۳)- ای نفسیا

[۱۶۷] (۴)- ای: الواجب و المستحب کالمضمضة و الاستنشاق قبل الوضوء الواجب و المستحب بناء علی عدم کونهما جزءا منه.

[۱۶۸] (۵)- یعنی: او بعد احدهما، و محصل غرض المصنف(قده): تشبیه المطلوب النفسی الذی جعل ظرفه واجبا او مستحبا بما وجب او استحب قبل واجب او مستحب او بعد احدهما فی عدم الارتباط، فکما لا ربط بین مطلوبیة الواجب النفسی او المستحب

کذلک قبل واجب او مستحب او بعد احدهما، فکذلک لا ربط بین المطلوب النفسی و بین ظرفه الذی یکون هو ایضا مطلوبا نفسیا من واجب او مستحب.] ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۶۶.

[۱۶۹] (۱)- و این همان قسم پنجم است.

[۱۷۰] (۱)- که شیء مستحب نفسی ولی ظرف آن یک واجب یا مستحبّی بود و آن شیء هیچ ارتباطی با مأمور به نداشت مانند قنوت.

[۱۷۱] (۲)- ای فی ادلهٔ القائلین بالصحیح حیث إنّه ذکر صحهٔ سلب الصلاهٔ مثلا عن الفاسدهٔ بالاخلال ببعض اجزائها او شرائطها و الاخبار المثبتهٔ لبعض الآثار الظاهرهٔ فی کون الصحیح هو الجامع للاجزاء و الشرائط معا فلاحظ.

ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۱۶۹.

[۱۷۲] (۱)- الاشتراک المعنوی هو تعدّد افراد المعنی الحقیقی الواحد للفظ الواحد کلفظ الانسان الصادق علی کل افراده ر. ک اصول الاستنباط ۵۰.

[۱۷۳] (۱)- کلمهٔ- ان- وصلیهٔ و لم اظفر بمن احاله، و لیس المراد بالاستحالهٔ هی الاستحالهٔ الذاتیهٔ کاجتماع النقیضین و ارتفاعهما بل المراد بها الاستحالهٔ العرضیّهٔ المانعهٔ عن الامکان الوقوعی، کما یظهر من دلیل الاستحالهٔ الآتی.

[۱۷۴] (۲)- ... سوق العبارهٔ یقتضی أن تکون هکذا:« لکنه فاسد لمنع الاخلال اوّلا ... الخ»] ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۷۱.

[۱۷۵] (۳)- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۱۷۶] (۴)- و همچنین بیش از دو معنا- در الفاظی که بیش از دو معنا دارند-

[۱۷۷] (۱)- مضافا الی انّ نفس التطویل قد یکون موافقا للغرض کما اذا کان المخاطب ممن یرغب فی التکلم معه« مشکینی ره» ر. ک کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۵۳.

[۱۷۸] (۱)- کما لو قال للحائض هل تم قرئک.

[۱۷۹] (۲)- کقوله تعالی i« عَیْناً یَشْرَبُ بِها عِبادُ اللَّهِ\»E و قوله i« فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَهَٔ عَیْناً\»E فان المراد العین الجاریهٔ بقرینهٔ یشرب و انفجرت مع انهما اتی بهما لداع آخر.] ر. ک: الوصول الی کفایهٔ الاصول ۱/ ۱۸۴.

[۱۸۰] (۳)- سوره آل عمران، آیه ۷.

[۱۸۱] (۱)- برای توضیح بیشتر در این زمینه رجوع کنید به ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۴۲.

[۱۸۲] (۱)- لعله اشارهٔ الی دعوی عدم تیسر المناسبهٔ المصحّحهٔ للاستعمال فی جمیع المعانی، و اللّه سبحانه أعلم ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۸۸.

[۱۸۳] (۱)-(الاول) ما اختاره المصنّف و هو الامتناع العقلی و قد اضطرب کلماته الشریفهٔ فی افادهٔ ذلک و ابتلی بالاطالهٔ خلاف دیدنه و عادته ...(القول الثانی) ما اختاره المحقّق القمی من عدم الجواز لا حقیقهٔ و لا مجازا ...

(القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التفصیل فیجوز فی التثنیهٔ و الجمع حقیقهٔ و فی المفرد مجازا.

ر. ک عنایهٔ الاصول: ۱/ ۱۱۰.

[۱۸۴] (۲)- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۷۳ و ۷۲

[۱۸۵] (۱)- ر. ک معالم الدین ۳۲.

[۱۸۶] (۲)- ر. ک: قوانین الاصول ۱/ ۶۷.

[۱۸۷] (۱)- بیان صاحب معالم نسبت به تثنیه و جمع را همراه با اشکالات مصنّف، همراه با متن بعدی توضیح خواهیم داد.

[۱۸۸] (۱)- مسامحه‌ای که در کلام مصنّف هست: مرحوم آقای آخوند در عبارت« لو تنزلنا عن ذلک ...» پذیرفتند یعنی فرض قبول

کردنـد که قیـد وحدت در موضوع مدخلیّت دارد امّا در قسـمت بعد همان عبارت فرمودند« لوضوح ان الالفاظ لا تکون موضوعهٔ الا لنفس المعانی بلا ملاحظهٔ قیـد الوحـدهٔ ...» و مـدخلیّت قیـد وحـدت را در موضوع له انکار کردنـد خلاصه اینکه بعد از فرض قبول مفهومی ندارد که آن را انکار کنند.

[۱۸۹] (۱)- بعد از استعمال لفظ در اکثر از معنا.

[۱۹۰] (۲)- و استعمالش مجازی باشد.

[۱۹۱] (۱)- دلیل صاحب معالم در عبارت قبلی مصنّف آمده ولی ما اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱۹۲] (۱)- البته آنها تحت عنوان کلّی« انسان» قرار دارند و به اعتبار مذکور می‌توان آنها را تثنیه و جمع بست.

[۱۹۳] (۱)- در مقام بیان اشکال، چنین نسبتی به صاحب معالم می‌دهیم- نگارنده-

[۱۹۴] (۱)-« فائـدهٔ»: حدث بعض الاعاظم دام تأییده- انه حضـر یوما منزل الآخوند(ملا فتح علی قدّس سـرّه) مع جماعهٔ من الاعیان منهم السـید اسـماعیل الصـدر« ره» و الحـاج النوری صـاحب المسـتدرک« ره» و السـید حسن الصـدر دام ظله فتلاـ الآخونـد« ره» قوله تعالی\:i« وَ اعْلَمُـوا أَنَّ فِیکُمْ رَسُـولَ اللَّهِ لَوْ یُطِیعُکُمْ فِی کَثِیرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَیْکُمُ الْإِیمـانَ\ ...E الآیهٔ» ثم شـرع فی تفسیر قوله تعالی فیها\:i حَبَّبَ إِلَیْکُمُ\ ...E الآیهٔ و بعد بیان طویل فسرها بمعنی لمّا سمعوه منه استوضحوه و استغربوا من عدم انتقالهم الیه قبل بیانه لهم، فحضـروا عنـده فی الیوم الثانی ففسـرها بمعنی آخر غیر الاول فاستوضـحوه ایضا و تعجبوا من عـدم انتقالهم الیه قبل بیانه، ثم حضـروا عنـده فی الیوم الثالث فکان مثل ما کان فی الیومین الاولین و لم یزالوا علی هـذه الحال کلما حضـروا عنده یوما ذکر لها معنی الی ما یقرب من ثلاثین یوما فذکر لها ما یقرب من ثلاثین معنی و کلما سـمعوا منه معنی استوضـحوه، و قد نقل الثقات لهذا المفسر کرامات قدس اللّه روحه، ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۹۵.

[۱۹۵] (۱)- ای حال النسبهٔ

[۱۹۶] (۲)- ... انّما الخلاف فیما تلبس به و انقضـی عنه المبـدأ فی الحال فان قلنا بوضع المشـتق لخصوص المتلبس فی الحال فیکون مجـازا فیه و ان قلنـا بوضـعه للاـعم من المتلبّس فی الحال و ما انقضـی عنه المبـدأ ای لما تلبّس-- مطلقا سواء کان تلبّسه باقیا او زائلا فیکون حقیقـهٔ فیه و هذا القولان مشـهوران فی المسألهٔ علی ما صـرح به المحقق القمی و فیها تفاصـیل اخر عدیدهٔ سـتأتی الاشارهٔ الی جملـهٔ منهـا ان شـاء اللّه تعـالی قبیـل الشـروع فی ادلـهٔ المختـار و هو القول بوضع المشـتق لخصوص المتلبّس فی الحـال. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۱۶.

[۱۹۷] (۱)- لم یظهر وجه لتغییر الاسـلوب و الاتیان بکلمـهٔ- بل- ... الا ان یقال: ان غرضه التغییر بالنسـبهٔ الی خصوص صـیغ المبالغهٔ لاحتمـال اختصاص نزاع المشـتق بما یتکفل مجرد التلبّس بالعرض دون کثرهٔ التلبّس به کما هو شأن صـیغ المبالغـهٔ حیث انها وضـعت للدلالهٔ علی وقوع الفعل عن الفاعل کثیرا کما لا یخفی ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۹۸.

[۱۹۸] (۲)- ر. ک: اصطلاحات الاصول ۲۴۵.

[۱۹۹] (۱)- هو فی الاصطلاح کل لفظ اطلق علی الذات باعتبار اتصافها بمبدإ من المبادی، سواء کان مشتقا نحویا ام غیره و سواء ان اتّصاف الذات بتلک الصفهٔ باعتبار حلول الصفهٔ فیها او صدورها منها او انتزاعها عنها ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱/ ۲۴۴.

[۲۰۰] (۱)- المراد به ظـاهرا مـا کـان المبـدأ فیه قائمـا بغیر الفاعـل و ان کان صادرا منه مثل الکسـر و القتل و المراد بالایجاد ما کان المبدأ فیه قائما بالفاعل مثل الجلوس و الأکل ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۹۶.

[۲۰۱] (۲)- در مورد اسم زمان اشکالی شده که در امر دوّم توضیح خواهیم داد.

[۲۰۲] (۳)- مثلا- وقتی می‌گوئیم« هـذا المکـان مسـجد» مسـجدیّت بـا آن مکـان اتحـاد دارد و هنگامی که می‌گوئیم« هـذا الشـیء مقراض» مقراضیّت با آن شیء اتحاد دارد.

[۲۰۳] (۴)- لا- طلاق لفظ المشـتق فیها الشامل لکل مشتق یجری علی الـذات و یکون عنوانا لها و ظهور عنواناتهم فی ذلک انّما هو بملاحظهٔ انطباق المشتق علی الذات و الا فظاهر لفظ المشتق یشمل جمیع صیغ المشتق النحوی و ان لم یجر علی الذات کالافعال.

[۲۰۴] (۵)- قال المحقق التقی« قده» فی حاشـیته علی المعالم:« الثانیهٔ عشـرهٔ: لا خلاف ظاهرا فی کون المشـتقات من الصفات کاسم الفاعـل و المفعول و الصـفهٔ المشـبههٔ و نحوها حقیقـهٔ فی الحال» انتهی و قال فی البـدائع:« قضـیّهٔ-- ظاهر العنوانات و تصـریح المحقق القمی« قده» عموم النّزاع لسائر المشـتقات، لعدم صـلاحیهٔ الامثلهٔ الممثل بها للتخصیص الا ان لبعضهم وسوسهٔ فی بعضها» انتهی ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۹۸.

[۲۰۵] (۱)- هو صاحب الفصول و استدل علیه بوجهین: الاول التمثیل باسم الفاعل فی تضاعیف الاحتجاجات الثانی:

احتجـاج بعضـهم علی الاـعم باطلاـق اسم الفاعـل دون اطلاـق بقیّهٔ الاسـماء و یرد علی الاول ان التمثیل غیر صالـح له لانه قـد جری دیـدنهم علی التمثیل ببعض المصادیق و علی الثانی ان الاحتجاج المـذکور لا دلالـهٔ له علی ذلک مضافا الی انه علی فرض الدلالـهٔ لا حجیهٔ فی قول هذا البعض. مشکینی« ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۵۸.

[۲۰۶] (۲)- المراد منه المصادر المستعملهٔ بمعنی اسم الفاعل او باب النسبهٔ کبغدادی او کلاهما مشکینی« ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۵۸

[۲۰۷] (۱)- الف: الظاهر انه تعریض آخر بـالفصول فانه ذکر انه قـد یطلق المشـتق و یراد به المنصف بشأنیهٔ المبـدأ کما یقال: هـذا الدواء نافع و قد یطلق و یراد به المنصف بملکهٔ المبدأ و باتخاذه حرفهٔ و صـناعهٔ. ثم قال: و یعتبر فی المقامین حصول الشأنیهٔ و الملکیهٔ و الاتخاذ حرفهٔ فی الزمان الذی اطلق المشتق علی الذات باعتباره ...

الخ اذ قد یقتضـی قوله: و یعتبر ... الخ الاتفاق علی اعتبار زمان الحال فتأمل، و یحتمل ارادهٔ التعریض بما ذکره فی معنی اسم المفعول و التعریض بالتفتازانی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۹۷.

ب: اشـارهٔ الی الشق الاـول من الاـیراد و یحتمـل کونه وجهـا لقوله کما تری فلا تعرض ح للایراد الثّانی الا انه بعیـد اذ المناسب ح ان یقال« اذ الاختلاف الخ». مشکینی« ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۵۹.

[۲۰۸] (۱)- مراده من الاول المبادی المتأصّـلهٔ کالبیاض و من الثانی المبادی الاعتباریـهٔ کالزوجیهٔ و هذا بخلاف اصـطلاح المنطقیین حیث انهم یطلقون الاول علی نفس المبدأ و الثانی علی المشتق. مشکینی« ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۵۹.

[۲۰۹] (۱)- به‌نحوی که بیان کردیم.

[۲۱۰] (۱)- مسالک ۱/ ۳۷۹، کتاب النکاح.

[۲۱۱] (۱)- به‌نحوی که در ابتدای امر اول توضیح دادیم.

[۲۱۲] (۱)- مانند جمله اسمیّه.

[۲۱۳] (۲)- نه هیئت و نه مادّه افعال، هیچ‌کـدام دلالت بر ذات متلبّس به مبـدأ نمی‌کنـد تا اینکه صـحیح باشد جری آنها بر ذوات و مانند اسم فاعل، داخل بحث مشتق باشد.

[۲۱۴] (۳)- و گاهی غیر از این‌ها می‌باشد

[۲۱۵] (۱)- الواو للمعیهٔ یعنی ان الدلالهٔ انما تکون بشرطین احدهما اطلاق الکلام، و ثانیهما کون المسند الیه من الزمانیات المحتاجهٔ فی وجودها الی الزمان لا مثل الزمان نفسه و نحوه من المجردات فلو ارتفع الاطلاق لم تکن دلالهٔ علی الزمان کما سیأتی مثاله او کان المسـند الیه من غیر الزمـانی فکـذلک. هـذا و لکن یمکن منع الدلالـهٔ علی الزمـان ح ایضـا لامکـان کون فهم الزمـان لاجـل ملازمته

للخصوصيّة المفهومة من الفعلين كما سيأتى. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۱.

[۲۱۶] (۱)- و مقصود از زمانيّات چيزهائى است كه زمان ظرف وجود آنها است مانند اكثر موجودات مثل زيد و عمرو در مثال ضرب زيد و جلس عمرو و مقابل زمانيّات، مجردات از زمان هست مانند ذات بارى تعالى و نفس زمان.

[۲۱۷] (۱)- البتّه فعل امر و نهى دلالتى بر زمان ندارد.

[۲۱۸] (۲)- خصوصيّتى غير از زمان.

[۲۱۹] (۳)- تحقّق نسبت بين فعل و فاعل و عنوان مذكور، بر زمان ماضى منطبق مى‌شود.

[۲۲۰] (۴)- ترقّب نسبت، بين فعل و فاعل و خصوصيّت مذكور، ملازم با زمان حال يا استقبال است- در اسناد به زمانيّات-

[۲۲۱] (۱)- وجه التأييد انه لا معنى لاشتراكه معنويا بينهما الا أن يكون للمضارع معنى قد صح انطباقه على كل منهما لا انه موضوع لزمان جامع بينهما اذ لا زمان يجمع بينهما(و الظاهر) ان وجه عدم جعل ذلك دليلا برأسه انه لم يعلم ان اشتراك المضارع معنويا بين الحال و الاستقبال امر متسالم عليه بين النحاة كى يستدل به و لعل فى المسألة من يدعى الاشتراك اللفظى كما حكى ذلك عن بعضهم بان وضع المضارع للحال تارة و للاستقبال اخرى و لكن مع ذلك كله حيث يكون الاشتراك المعنوى امرا مشهورا بين النحاة فهو مما لا يخلو عن تأييد. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۲۶.

[۲۲۲] (۱)- مصداقا نه مفهوما- نگارنده-

[۲۲۳] (۱)- بل فيه كمال البأس لما فيه من تضييع العمر و اتلاف الوقت بعد ما تقدّم الكلام فى الحروف فى ذيل بحث الوضع مفصلا ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۲۷.

[۲۲۴] (۲)- يمكن ان يكون اشارة الى ضعف التأييد لامكان دعوى كون المراد من الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل الماضى ما كان ماضيا بالاضافة الى غيره لكن اطلاقه يقتضى كونه بالاضافة الى زمان النطق و قد تقوم قرينة على خلافه و كيف كان فالمدلول هو الزمان الماضى فى الحالين و كذا الكلام فى المضارع فتلخص ان كلا من الفعل الماضى و المضارع دال بمادته على المبدأ و بهيئته على نسبة خاصة اعنى القائمة بمبدإ خارج من العدم الى الوجود او يخرج و ان تلك الخصوصيّة هى منشأ فهم الزمان منه و الامر سهل.

ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۳.

[۲۲۵] (۱)- الاسم كلمة تدل على معنا فى نفسه غير مقترنة باحد الازمنة الثلاثة.

[۲۲۶] (۱)- يعنى لفظ« الابتداء» را در معناى آلى يا كلمه من را در معناى استقلالى استعمال كنيم.

[۲۲۷] (۱)- توضيحه منوط بتقديم امرين: الاوّل: ان الشىء ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان وجودا ذهنيّا ام خارجيّا.

الثانى: ان الوجود الذهنى لمّا كان نفس لحاظ النفس و تصوّرها لا غيره فلا محالة يكون تشخص اللحاظ بتشخص النفس لكونه من عوارضها و لا- يكون ح منافاة بين كون الشىء جزئيا ذهنيا و بين كونه كليا فى نفسه لا بمعنى الصدق و الانطباق على ما فى الخارج لوضوح عدم صدق ما فى الذهن عليه بل بمعنى الحكاية عن الكثيرين فى الخارج. اذا عرفت هذين الامرين يظهر لك: عدم المنافاة بين كون المعنى كليا و بين كونه جزئيا ذهنيا اذ كليته بمعنى حكايته على الكثيرين فى الخارج و جزئيته باعتبار كونه ملحوظا للنفس و قائما بها، و الوجود الذهنى ليس الا لحاظ النفس. ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۲۴۷.

[۲۲۸] (۲)- يعنى كلمه« الابتداء» و« من» هر دو براى كلّى ابتداء وضع شده‌اند منتها مستعملين و متكلّمين در حين استعمال، از معناى حرف، آليّت و از معناى اسم، استقلاليّت، قصد مى‌كنند مانند سرت من البصرة الى الكوفة كه كلمه من را براى ارتباط بين سير، بصره و كوفه استعمال نموده‌اند و ...

[۲۲۹] (۱)- اى لتقيد السير و البصرة و الكوفة بالابتداء او الانتهاء المعتبر فيه القصد اى اللحاظ فكما ان المقيد باللحاظ لا موطن له الا

فی الذهن فکذلک المقید بما قید باللحاظ لا موطن له الا فی الذهن ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۲۸.

[۲۳۰] (۲)- الکلی العقلی اصطلاحا هو مجموع العارض و المعروض کما قیل:« مفهوم الکلی یسمی کلیا منطقیا و معروضه طبیعیا و المجموع عقلیا» و تسمیته بالکلیة انما هی بلحاظ جزئه و هو العارض، و قد یطلق الکلی العقلی علی معنی کلی مقید بامر ذهنی غیر الکلیة المذکورة و هذه التسمیة انما تکون بعلاقة المشابهة بینه و بین الکلی العقلی المصطلح فی کون موطن کل منهما العقل و اطلاق المصنّف« قده» الکلی العقلی علی المعانی الکلیة المقیدة باللحاظ الاستقلالی- کما فی المعنی الاسمی- و باللحاظ الآلی- کما فی المعنی الحرفی- یکون من هذا الباب. ر. ک: منتهی الدّرایة ۱/ ۲۴۶.

[۲۳۱] (۱)- در جمله« سرت من البصرة الی الکوفة».

[۲۳۲] (۱)- ثم إنّه قد انقدح بما ذکرنا ان المعنی بما هو معنی اسمی و ملحوظ استقلالی او بما هو معنی حرفی و ملحوظ آلی کلی عقلی فی غیر الاعلام الشّخصیة و فیها جزئی کذلک و بما هو هو ای بلا احد اللحاظین کلی طبیعی او جزئی خارجی و به(نسخه بدل). ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۶.

[۲۳۳] (۲)- المقصود من عقد هذا الامر هو الرد علی تفصیل بعض الاصحاب بین ما اذا کان الاتصاف اکثر یا بحیث کان عدم التلبّس مضمحلا فی جنب التلبس فلا یعتبر فیه التلبّس فی الحال فی صدق المشتق حقیقة کما فی النجار و البناء و العالم و بین ما لم یکن الاتصاف اکثریا فیشترط فیه التلبّس فی الحال فی صدق المشتق حقیقة کما فی الضارب و القائم و القاعد الی غیر ذلک و قد تعرّض لهذا التفصیل المحقق القمی اعلی اللّه مقامه بل صرح فی البدائع ان هذا التفصیل هو للفاضل التونی رحمه اللّه ... ر. ک عنایة الاصول ۱/ ۱۲۹.

[۲۳۴] (۱)- بحث ما این است که آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبّس بالمبدا وضع شده یا اعمّ از متلبّس و منقضی.

[۲۳۵] (۱)- خواه از مبدأ، ملکه اراده شود یا فعلیّت، یا حرفه و صنعت.

[۲۳۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۷] (۱)- بدون نیاز به تصرّف و تأویل.

[۲۳۸] (۱)- ای کون الجری حقیقة فی المثالین بالاعتبار المذکور.

[۲۳۹] (۱، ۲)- و بلا خلاف.

[۲۴۰] (۱، ۲)- و بلا خلاف.

[۲۴۱] (۱)- یعنی استعمال مشتق، حقیقی است نه مجازی.

[۲۴۲] (۲)- ابتدای امر پنجم فرمودند مراد از کلمه« حال» حال تلبّس است و دلیلشان این بود که« ضرورة ان مثل کان زید ضاربا امس او سیکون غدا ضاربا حقیقة ...».

[۲۴۳] (۱)- مثلا ضارب در صورتی مفعول می‌گیرد و به مفعول، نصب می‌دهد که به معنای حال یا استقبال باشد.

[۲۴۴] (۲)- یعنی: کیف لا یکون مرادهم بدلالة اسمی الفاعل و المفعول علی احد الزمانین دلالتهما علیه بالقرینة؟ مع انهم اتّفقوا علی کون المشتق مجازا فی المستقبل، فلو کان الزمان داخلا فی مفهوم المشتق لم یکن للاتّفاق علی المجازیة مجال لمنافاته له. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۶۱.

[۲۴۵] (۱)- تبادر اطلاقی که مستند به کثرت استعمال است نه تبادر الحاقی که مستند به وضع است.

[۲۴۶] (۱)- که وظیفه شخص شاک را تعیین می‌کند.

[۲۴۷] (۱)- مثلا« خمر» موضوع، برای حرمت و« دم» موضوع برای نجاست است.

[۲۴۸] (۲)- الاشتراک المعنوی هو تعدد افراد المعنی الحقیقی الواحد للفظ الواحد کلفظ الانسان الصادق علی کل افراده.

ر. ک اصول الاستنباط ۵۰.

[۲۴۹] (۱)- مراده من الاصل العملی فی المقام هو خصوص الحکمی کالبراءة عن وجوب اکرام من انقضی عنه المبدأ اذا قال اکرم کل عالم و کان الانقضاء قبل الایجاب و کاستصحاب وجوب اکرام من انقضی عنه المبدأ اذا کان الانقضاء بعد الایجاب(و اما الاصل الموضوعی) الذی یدرج المشکوک فی المتلبّس فی الحال او فیما انقضی عنه المبدأ فلا اشکال فی تقدمه علی الاصل الحکمی فاذا کان زید عالما و شک فی زوال تلبّسه عنه فیستصحب التلبّس و یجب اکرامه کما انه اذا کان ممن انقضی عنه المبدأ و شک فی تلبسه به ثانیا فیستصحب عدمه و لا یجب اکرامه علی القول بکون المشتق للمتلبّس فی الحال. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۵.

[۲۵۰] (۲)- مما یکون الشک فیه فی حدوث التکلیف ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۲۶۶.

[۲۵۱] (۱)- زید« بما انه عالم» وجوب اکرام داشت اکنون که علمش به‌سبب عروض نسیان، زائل شده در وجوب اکرام او تردید داریم، همان وجوب اکرام را استصحاب می‌نمائیم.

[۲۵۲] (۱)- ای حال النّسبة

[۲۵۳] (۱)- پنج قول به اعتبار مبادی مشتق و یک قول به اعتبار حالاتی که بر مشتق عارض می‌شود.

[۲۵۴] (۱)- بدون قید و قرینه.

[۲۵۵] (۲)- ای بلا قید یوجب صرفه عن معناه کتقیید المشتق بالامس و الغد و غیرهما ... ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۲۶۹.

و قد اشار بقوله« مطلقا» الی بطلان جمیع التفاصیل التی اشیر الیها آنفا بمعنی ان ما انقضی عنه المبدأ هو مما صحّ سلب المشتق عنه مطلقا سواء کان الاتصاف اکثریا ام لا کان المشتق لازما او متعدیا متلبّسا بضد المبدأ ام لا کان محکوما علیه او محکوما به.] ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۷.

[۲۵۶] (۱)- هذا هو الوجه الثالث الذی استدل به للمختار و اصله من العضدی کما ذکره البدائع(و حاصله) انه لا ریب فی مضادة الصفات المتقابلة کالعالم و الجاهل و المسلم و الکافر و القائم و القاعد الی غیر ذلک من الصفات المأخوذة من المبادی المتقابلة بعضها مع بعض فلو لم یکن المشتق موضوعا لخصوص المتلبّس فی الحال لما کان بین مثل العالم و الجاهل او المسلم و الکافر او القائم و القاعد مضادة بل کانا صادقین فی حال واحد احدهما بلحاظ التلبّس الفعلی و الآخر بلحاظ التلبّس السابق نظیر صدق العنوانین المتخالفین فی آن واحد کالشجاع الاسمر و الجبان الابیض و نحوهما. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۸.

[۲۵۷] (۲)- فعلا قاعد هست.

[۲۵۸] (۱)- همان‌طورکه بیاض و سواد متضادّند، بین اسود و ابیض هم تضاد هست.

[۲۵۹] (۱)- المراد من بعض الاجلة هو صاحب البدائع و قد اورد علی ما ذکره العضدی من الوجه الثالث للمختار بقوله و هذا الاستدلال فی غایة السقوط و نهایة الفساد(و حاصل ما افاده) فی وجه ذلک انه لا تضاد علی القول بعدم الاشتراط ای عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق و ان شئت قلت ان التضاد مبنی علی القول بالاشتراط فلو کان القول بالاشتراط مبنیا علی التضاد بمقتضی الاستدلال به لدار(و حاصل الجواب) عن الایراد ان التضاد بین الصفات المتقابلة لیس مبنیا علی قول دون قول و مذهب دون مذهب بل هو امر مرکوز فی الاذهان محرز بالوجدان متسالم علیه عند الکل لا مجال لانکاره اصلا کالتضاد بین نفس المبادی المتقابلة عینا(و علیه) فمن ارتکاز التضاد یعرف الاشتراط(و من هنا یظهر) الجواب عن الدّور ایضا فان ارتکاز التضاد مستند الی الاشتراط ثبوتا و الاشتراط اثباتا یستند الی ارتکاز التضاد فیختلف الموقوف علیه التضاد و هو الاشتراط ثبوتا مع الموقوف علی التضاد و هو الاشتراط اثباتا فلا دور. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۹.

[۲۶۰] (۲)- الشیخ المیرزا حبیب اللّه بن المیرزا محمّد علی خان القوچانی الرشتی، ولد عام ۱۲۳۴ ه. حضر بحث صاحب الجواهر و الشیخ الانصاری، کان من اکابر علماء عصره اعرض عن الرئاسة و لم یرض أن یقلده احد لشدة تورعه فی الفتوی و لم یتصد للوجوه،

له تصانیف کثیرة منها« بـدائع الاصول» و« شـرح الشـرائع» و« کاشف الظلام فی علم الکلام» و غیرها توفی لیلـة الخمیس ۱۴/ ج ۲ عام ۱۳۱۲ ه و دفن فی النجف الاشـرف.(طبقات اعلام الشیعة، نقباء البشر ۱/ ۳۵۷ رقم ۷۱۹) و نیز ر. ک: کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البیت(علیه السّلام) ۴۶.

[۲۶۱] (۱)- ای لا لاجل کون التلبّس شـرطا فی صدق المشتق بحسب الوضع و بالجملة فملخص الاشکال ان ارتکاز المضادة لعل من الانسباق الاطلاقی لا من حاق اللفظ. ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۶۶.

[۲۶۲] (۲)- یعنی در صدق عنوان مشتق، بقاء مبدأ شرط نیست- خواه تلبّس باقی باشد یا منقضی شده باشد-

[۲۶۳] (۱)- تضاد بین« قائم و قاعد» و« اسود و ابیض».

[۲۶۴] (۱)- در صورت کثرت استعمال.

[۲۶۵] (۲)- در صورت اکثریت استعمال مشتق در موارد انقضاء ...

[۲۶۶] (۳)- و لعله اشـارة الی انه لو سـلم انه قـد یتفق ان یکون اسـتعمال اللفـظ فی معنی مجـازی خاص اکثر من اسـتعماله فی معناه الحقیقی لکثرة الحاجـة الی التعبیر عنه فلیکن المقـام من هـذا القبیـل فیکون اسـتعمال المشـتق فی موارد الانقضـاء کثیرا او اکثر لاـجل ذلک فلا بعد و لا عدم الملاءمة مع حکمة الوضع. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۴۱.

[۲۶۷] (۱)- المشار الیه هو غلبة المجاز الناشئة عن استعماله فی المنقضی عنه المبدأ.

[۲۶۸] (۲)- ای لاـ حین المجیء بحیث یکون زمـان المجیء ظرفـا للجری و النسبة مع فرض انقضاء المبـدأ عنه، اذ لو کان کـذلک لکان مجازا، لمغایرة زمانی الجری و التلبّس ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۲۷۸.

[۲۶۹] (۳)- ای حال الانقضاء.

[۲۷۰] (۴)- و جاء الشارب.

[۲۷۱] (۱)- تعلیل لقوله« تمنع عن دعوی انسباق ...».

[۲۷۲] (۲)- در مورد مشترک معنوی بحثی هست که اگر لفظی که برای یک معنای عام، وضع شده در خصوص یک فرد، استعمال کنید، آن اسـتعمال مجازی است و باید مسأله انسباق مطرح باشد یعنی لفظ را در عام اسـتعمال کنید بعدا آن را تطبیق بر مورد دهید مانند کلمه انسان، اگر شـما لفظ مذکور را در زید به خصوصـیّت زید بودن اسـتعمال نمائید، مجاز است امّا اگر انسان در موضوع له خودش استعمال شود ولی بعدا بر زید منطبق شود، استعمالش حقیقی است.

[۲۷۳] (۱)-[الف: و لعله اشارة الی ضـعف قوله« فلا وجه لاسـتعماله و جریه علی الـذات مجازا و بالعنایـة ...» فان امر الاسـتعمال بید المسـتعمل فان شاء لاحظ حال التلبّس فیکون الاسـتعمال حقیقیا و ان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر و هو حال الانقضاء فیکون مجازیا و لیس الاستعمال المجازی مع التمکن من الحقیقی امرا ممنوعا عنه کی یقال انه لا وجه لاستعماله و جریه علی الذات مجازا و بالعنایة بـل هو امر مرخوص فیه شـایع متعـارف عنـد اهـل المحاورة حتی قیل باب المجاز واسع او ان اکثر المحاورات مجازات کما تقـدم. ر. ک:

عنایة الاصول ۱/ ۱۴۳.- ب: لعله اشـارة الی: ان لحاظ حال التلبّس فی موارد الانقضاء یخرج الاسـتعمال فیها عن الاسـتعمال المجازی لکونه ح مستعملا فی المعنی الموضوع له. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۸۳].

[۲۷۴] (۱)- قوله« صحت السلب مطلقا عما انقضی عنه کالمتلبّس به فی الاستقبال ...».

[۲۷۵] (۲)- ای زید لیس بضارب فی شیء من الازمنة.

[۲۷۶] (۱)- لعدم الدلیل علی رجوع القید الیه حتی یلزم الاشکال علی کون صحة السلب علامة المجازیة.

[۲۷۷] (۲)- ای سلب المشتق مطلقا فی جمیع الازمنة(*)

(*) هذا فی غایة الغموض، اذ لا یتصور صحة سلب الضاربیة فی جمیع الازمنة عن ذات متصفة فی الامس مثلا بالضرب مع وضوح صحة حمل الضارب علیه بلحاظ الامس فلا بد ان یکون سلبه عنها مقیدا لا مطلقا و مثل هذا السلب لا یکون علامة کما مر آنفا فتأمل.

[۲۷۸] (۱)- ای حال الانقضاء المأخوذ قیدا فی الموضوع لا فی السلب و لا فی المسلوب.] ر. ک: منتهی الدّرایة ۱/ ۲۸۷.

[۲۷۹] (۱)- نسبت به زمان مستقبل، قبلا توضیح دادیم که حقیقت است یا مجاز.

[۲۸۰] (۱)- بتوهم ان اللازم لکونه لازما یلزمه التلبّس فی مقام الحقیقة فلو انقضی یصح سلبه فیکون مجازا و اما المتعدی فلما کان من شأنه التعدی و عدم اللزوم فملاک الحقیقة فیه هو ایصاله الی المفعول فلا یصح سلبه عن الفاعل و لو انقضی عنه المبدأ لتحقق الملاک و ذلک توهم فاسد. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۶۸.

[۲۸۱] (۱)- گاهی از کسانی که مشتق را در« اعم» حقیقت می‌دانند چنین تعبیر می‌کنند« قائلین به عدم اشتراط» و علّتش این است که آنها بقاء تلبّس به مبدأ را در مشتق، شرط نمی‌دانند و چنانچه ذاتی، یک لحظه، متلبّس به مبدأ شود، برای همیشه، عنوان مشتق بر او صادق است.

[۲۸۲] (۱)- بالتصرف فی المبدأ بجعله عبارة عن معنی یکون التلبّس به باقیا فی حال النطق و هذا التصرف لا یستلزم التصرف فی معنی الهیئة الذی هو محل البحث، قال فی البدائع:« و لک ان توجه عدم صحة السلب فی موارده بان المراد بالمبدا امر باق و لو مجازا کما فی الصناعات، فیخرج عن موارده حینئذ، لان المنقضی انما هو المعنی الحدثی لا الملکة». ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۹۲.

[۲۸۳] (۱)- مانند هیئت فاعل، هیئت مفعول، هیئت صیغه مبالغه و ...

[۲۸۴] (۱)- و قد قرر الامام الرازی هذا الاستدلال فی تفسیره بوجوه ثلاثة: احدها ان أبا بکر و عمر کانا کافرین فیقال کانا حال کفرهما ظالمین فوجب ان یصدق علیهما فی تلک الحالة انهما لا ینالان الامامة البتة و لا فی شیء من الاوقات فثبت انهما لا یصلحان للامامة الثانی: ان من کان مذنبا فی الباطن کان من الظالمین فإذن ما لم نعرف انهما کانا من غیر الظالمین المذنبین ظاهرا و باطنا وجب ان لا نحکم بامامتهما و ذلک انما یثبت فیمن ثبت عصمته و لما لم یکونا معصومین بالاتفاق وجب ان لا تتحقق إمامتهما البتة. الثالث: انهم کانوا مشرکین و کل مشرک ظالم و الظالم لا ینال عهد الامامة فوجب أن لا ینالوا عهد الامامة اما الاول فبالاتفاق و اما الثانی فلقوله تعالی\:i إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ\ ...E ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی- طبع نجف- ۱/ ۶۹.

[۲۸۵] (۱)- سوره بقره، ۱۲۴.

[۲۸۶] (۲)- ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۹۴.

[۲۸۷] (۱)- تفسیر نمونه ۱/ ۴۳۵.

[۲۸۸] (۲)- سوره لقمان، ۱۳.

[۲۸۹] (۱)- ... عن المفضل بن عمر، ان ابا عبد اللّه(علیه السّلام) قال للفیض بن المختار فی حدیث: فاذا اردت حدیثنا فعلیک« بهذا الجالس» و أومی الی رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعین. ر. ک:

وسائل الشیعة ۱۸/ باب ۱۱ ابواب صفات قاضی ۱۰۴.

[۲۹۰] (۱)- ای فلا یتم الاستدلال بالا آیة الشریفة علی وضع المشتق للاعم.

[۲۹۱] (۲)- سوره مائده، ۳۸.

[۲۹۲] (۱)- المذکور فی الجواب و هو النحو الثالث فی المقدمة.

[۲۹۳] (۲)- مانند آیه i« السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما\ ...»E.

[۲۹۴] (۱)- هذا دفع الاشکال، و یستفاد من کلامه وجهان فی الجواب عنه: الاوّل انه یمکن منع ابتناء استدلال الامام علیه الصلاة و

السلام علی الظهور الوضعی لکفایهٔ الظهور العرفی المعتد به عند العقلاء و لو کان بمعونهٔ القرینهٔ کما فی المقام لان الآیهٔ بعد کونها مسوقهٔ لبیان علو منصب الامامهٔ ظاهرهٔ فی علّیّهٔ الظلم و لو بعد انقضائه لعدم نیل من تلبّس به للامامهٔ ابدا و یصح الاستدلال بهذا الظهور العرفی، و ان کان مجازا، فلا یتوقف الاستدلال بالآیهٔ علی وضع المشتق للاعم. الثانی: انه بعد تسلیم کون الاستدلال مبنیا علی الظهور الوضعی نقول: ان جری المشتق علی النحو الثانی- و هو علّیّهٔ المبدأ للحکم مستمرا و ان انقضی عن الذات- لا یستلزم مجازا اصلا لما مرّ غیر مرهٔ من کون جریه علی نحو الحقیقهٔ ان کان بلحاظ حال التلبّس و مجازا ان لم یکن بلحاظه فلا یتوقف الاستدلال علی وضع المشتق للاعم و لا علی ارتکاب مجاز بناء علی الوضع لخصوص المتلبّس بالمبدا، فمعنی الآیهٔ علی هذا الوجه هو عدم لیاقهٔ المتلبّس بالظلم و لو فی آن لمنصب الامامهٔ الی الابد من دون توقفه علی وضع المشتق للاعم حتی یلزم من عدم البناء علیه مجاز، و یرد علیه: انه خلاف ظاهر الاستدلال، لکون ظاهره بناءه علی الظهور الوضعی حتی نلتجئ الی وضعه للاعم ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۰۰.

[۲۹۵] (۱)- سوره مائده، ۳۸

[۲۹۶] (۲)- سوره نور، ۲

[۲۹۷] (۱)- و بعبارهٔ اخری عنوان من عناوین الذات متحد معها فی الوجود الخارجی و لیس الذات مأخوذا فی مفهومه بحسب الوضع و لکن لما کان ذلک العنوان غیر منفک عن الذات فی الوجود الخارجی فقد یتوهم کونها مأخوذا فیه و لیس کذلک ضرورهٔ ان کون شیء عنوانا لشیء لا یقتضی کون المعنون داخلا فی مفهوم العنوان لاستلزامه کون المعنون دائما اما جزء الذات او عینها و هو باطل لجواز ان یکون امرا خارجا عنها کما اذا جعل الکاتب او الضاحک او الماشی عنوانا للانسان غایهٔ الامر عدم انفکاک العنوان عنها و ذلک لا یستلزم کون هذه العناوین داخلا فی موضوع له الانسان« منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۷۱.

[۲۹۸] (۲)-« ثانیا آنچه از این آیات استفاده می‌شود، مجرّد استعمال در ما انقضی عنه المبدأ است و مجرّد استعمال، دلیل بر حقیقت نیست و استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است و کسی منکر استعمال نیست». ر. ک شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۷۹.

[۲۹۹] (۱)- المیر سید علی بن محمد بن علی الحسینی الاسترابادی، ولد المحقق الشریف سنهٔ ۷۴۰ ه بجرجان و کان متکلما بارعا، باهرا فی الحکمهٔ و العربیهٔ، روی عن جماعهٔ منهم العلامهٔ قطب الدین الرازی، و اخذ منه العلامهٔ المذکور، له شرح المطالع و شرح علی مواقف القاضی عضد الایجی فی علم اصول الکلام، عدّه القاضی نور اللّه من حکماء الشیعهٔ و علمائها و توفی فی شیراز سنهٔ ۸۱۶ ه.(الکنی و الالقاب ۲/ ۳۵۸) و نیز ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۵۱.

[۳۰۰] (۱)- الاشکال لا یختص بالناطق بل هو جار فی جمیع المشتقات التی لا یتمیّز الفصل منها عن الخاصهٔ و لا الجنس عن العرض العام فیرجع الاشکال لا علی التفصیل بل علی الاجمال فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۲۱.

[۳۰۱] (۱)- که مفهوم شیء در معنای مشتق- ناطق- اخذ شود.

[۳۰۲] (۱)- محقّق شریف فرمودند: اگر مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم عرض عام، داخل در فصل می‌شود و چنانچه مصداق شیء را در مفهوم مشتق مأخوذ بدانیم قضیّه ممکنه« الانسان ضاحک» به قضیّه ضروریّه، منقلب می‌شود لذا می‌گوئیم مفهوم مشتق، بسیط است نه مرکّب.

صاحب فصول فرمودند: امکان دارد که مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و هیچ تالی فاسدی پیش نیاید که آن را مشروحا بیان کردیم در عبارت مذکور- متن کتاب- فرموده‌اند: امکان دارد مصداق شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و هیچ‌گونه انقلابی صورت نگیرد.

[۳۰۳] (۲)- اگر معنای ضاحک« انسان» به تنهائی باشد در این صورت، قضیّه« الانسان ضاحک» که ممکنه خاصّه است منقلب به قضیّه ضروریه« الانسان انسان» می‌شود.

[۳۰۴] (۱)- اصلا مورد شقّ ثانی جائی است که قید، ضروری نباشد مانند ضاحک و کاتب که ثبوتشان برای انسان، ضرورت ندارد.

[۳۰۵] (۱)- ای بداهة.

[۳۰۶] (۲)- مثال محقّق شریف در فرض دوّم- اخذ مصداق شیء در معنای مشتق-« الانسان ضاحک» و امثال آن بود نه« الانسان ناطق» امّا مرحوم آقای آخوند توجّهی به مثال ننمودند و بحث را روی مثال اخیر ادامه داده‌اند درحالی‌که قضیّه« الانسان ناطق» ضروریّه است- خواه مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنند یا مفهوم شیء را-

[۳۰۷] (۳)- اگر محمول، شیء غیر مقیّدی باشد، ارتباطی به بحث ما ندارد.

[۳۰۸] (۱)- در فرض مزبور مثال محقّق شریف قضیّه« الانسان ضاحک یا کاتب» بود نه« الانسان ناطق»

[۳۰۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۱۰] (۱)- مختصری از احوال او را در امر پنجم از مقدّمات کتاب، بیان کردیم.

[۳۱۱] (۲)- ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحکیم المشهور، صاحب التصانیف فی الفلسفة و المنطق و الموسیقی و غیرها من العلوم، اقام ببغداد برهة ثم ارتحل الی مدینة حرّان ثم رجع الی بغداد ثم سافر الی- دمشق ثم الی مصر ثم عاد الی دمشق و اقام بها و سلطانها یومئذ سیف الدولة بن حمدان، و یحکی ان الآلة المسماة« القانون» من وضعه و کان منفردا بنفسه لا یجالس الناس، أکثر تصانیفه فصول و تعالیق، توفی عام ۳۳۹ بدمشق و قد ناهز ثمانین سنة و صلی علیه سیف الدولة و دفن بظاهر دمشق.(وفیات الاعیان ۵/ ۱۵۳ رقم ۷۰۱).

[۳۱۲] (۱)- لعله اشارة الی متانة کلام الفصول من ان عدم ضروریة القید مانع عن انقلاب الممکنة الی الضروریة، و ضعف ما افاده المصنّف فی ردّه من صحة دعوی الانقلاب، تقریب ذلک: ان دعوی الانحلال الی قضیة ضروریة و هی قولنا:« الانسان انسان» مدفوعة، ضرورة ان المحمول هو الانسان المقید بالکتابة لا الانسان المطلق، و من المعلوم: ان مقتضی تبعیة النتیجة لاخس المقدمتین هو کون القضیّة ممکنة، لعدم ضروریة القید کالکتابة، و هذا موجب لصیرورة القضیّة ممکنة، کما ان انحلال عقد الوضع الی قضیّة مطلقة عامة او ممکنة عامة اجنبی عن المقام، و لا ینبغی تنظیره به، لان الانحلال هناک انما یکون الی مرکب ناقص تقییدی، و هنا علی تقدیره انما یکون الی مرکب تام خبری کما هو واضح فدعوی الفصول لعدم الانقلاب نظرا الی امکان القید فی محلها. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۳۱۲.

[۳۱۳] (۱)-« ثم قال یمکن أن یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب ...».

[۳۱۴] (۲)- همانطور که توضیح دادیم مثال محقّق شریف« الانسان ضاحک» بود- ثبوت وصف ضحک برای انسان ضرورت ندارد-

[۳۱۵] (۱)- که قبلا به نحو مشروح آن را بیان کردیم. البتّه مصنّف، کلام صاحب فصول را مخدوش نمودند- فی قوله« و یمکن أن یقال ان عدم کون ثبوت القید ضروریّا ...»-

[۳۱۶] (۲)- ضمنا متن کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ همین کتاب آورده‌ایم.

[۳۱۷] (۱)- که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ شده باشد.

[۳۱۸] (۱)- یعنی در صورتی که مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق اخذ کنیم.

[۳۱۹] (۱)- و شاهدش این است که کلمه ذات در عبارت مذکور، دنباله عبارت قبل است که مقصود از کلمه« ذات» در هر دو

عبارت، همان ذاتی است که در مشتق- ضاحک- مأخوذ و محل نزاع هست که عین عبارت مذکور را از کتاب فصول هم بزودی نقل خواهیم کرد. و مصنّف هم آن را در متن قبلی آورده‌اند: الف: ثم قال یمکن أن یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب بان المحمول لیس مصداق الشیء و« الذات» مطلقا ... ب: و در دنبال آن چنین آورده‌اند: لکنه قدس سرّه تنظر فیما افاده بقوله و فیه نظر لان« الذات» المأخوذة مقیّدة بالوصف ...-

[۳۲۰] (۲)- البتّه فرمایش ایشان صحیح یا نادرست است، بحث دیگری است ولی این‌چنین نیست که مانند برداشت مصنّف« ره» واضح الفساد باشد.

[۳۲۱] (۱)- یکی از اشکالاتی که طبق تفسیر مصنّف بر کلام صاحب فصول وارد می‌باشد، این است که: چرا صاحب فصول بحثی از شق سوّم- ج- ننموده‌اند امّا طبق تفسیر ما از کلام ایشان اصلا شق سوّمی تصوّر نمی‌شود بلکه فقط دو صورت متصوّر است که تحت عنوان« ۱ و ۲» بیان کردیم.

[۳۲۲] (۱)- و یمکن أن یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب بان المحمول لیس مصداق الشیء و الذات مطلقا بل مقیدا بالوصف و لیس ثبوته ح للموضوع بالضرورة لجواز أن لا یکون ثبوت القید ضروریا« و فیه نظر» لان الذات المأخوذة مقیدة بالوصف قوة او فعلا ان کانت مقیدة به واقعا صدق الایجاب بالضرورة و الا صدق السلب بالضرورة مثلا لا یصدق زید کاتب بالضرورة لکن یصدق« زید الکاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة» و لا یذهب علیک انه یمکن التمسک بالبیان المذکور علی ابطال الوجه الاوّل ایضا لان لحوق مفهوم الذات او الشیء لمصادیقهما ایضا ضروری و لا وجه لتخصیصه بالوجه الثانی ... ر. ک فصول ۶۳.

[۳۲۳] (۱)- ای غیر مأخوذین مع قید من القیود.

[۳۲۴] (۲)- و فی جمیع الاحوال.

[۳۲۵] (۳)- بقید خاص کالنطق و الضحک و المشی و غیر ذلک من المصادر فاذا قلنا زید کاتب و اردنا شیء له الکتابة فانما الضروری ثبوته لزید هو الشیئیة المطلقة لا الشیئیة المقیدة بالکتابة لعدم ضروریة القید و هو واضح ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی. طبع نجف ۱/ ۷۶.

[۳۲۶] (۴)- متن عبارت کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ درج نموده‌ایم.

[۳۲۷] (۱)- اخذ مفهوم شیء و ذات در معنای مشتق.

[۳۲۸] (۱)- بدون تقیّد به وجود محمول یا عدم آن.

[۳۲۹] (۱)- در قضیّه« الانسان ناطق».

[۳۳۰] (۲)- در قضیّه« الانسان ضاحک».

[۳۳۱] (۳)- لذا مفهوم مشتق بسیط است نه مرکب.

[۳۳۲] (۱)- چون فصل حقیقی اشیاء برای ما مشخّص نیست و خداوند متعال، فصل حقیقی اشیاء را می‌داند.

[۳۳۳] (۱)- البتّه به صورت قضیّه خبریّه و یک جمله نمی‌باشد.

[۳۳۴] (۱)- ای للاتحاد الذی یکون علیه المبدأ و ما تلبّس به، فضمیر- هما- راجع الی المبدأ و ما تلبّس به، و ضمیر- علیه- راجع الی- ما- الموصولة المراد بها الاتحاد، فقوله:« لما» تعلیل لعدم اباء المشتق عن الحمل علی المتلبّس بالمبدا، لوجود شرط صحة الحمل و هو الاتحاد. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۳۲۵.

[۳۳۵] (۲)- مانند صدوری، حلولی، انتزاعی و امثال آن.

[۳۳۶] (۱)- هو الشیخ محمد حسین بن محمد رحیم الطهرانی الحائری، ولد فی« ایوان کیف»، اخذ مقدمات العلوم فی طهران ثم اکتسب من شقیقه الحجة محمد تقی الاصفهانی صاحب« هدایة المسترشدین» فی اصفهان، ثم هاجر الی العراق فسکن کربلاء کان

مرجعا عاما فی التدریس و التقلید، و قد تخرّج من معهده جمع من کبار العلماء اجاب داعی ربه سنة ۱۲۵۴ ه و له آثار اشهرها« الفصول الغرویة» فی الاصول(طبقات اعلام الشیعة الکرام البررة ۱/ ۳۹۰ رقم ۷۹۵).

[۳۳۷] (۱)- فی العبارة اغتشاش اذ لم یدّع احد اعتبارها، نعم ادعی فی« الفصول» کفایتها فی متغایری الوجود، کما یأتی نقل کلامه، فحق العبارة هکذا:« و لا یکفی ملاحظة الترکیب ...» الی آخره.

[۳۳۸] (۲)- فیها- ایضا- اغتشاش و حقها هکذا« نحو من الاتحاد»] مشکینی« ره» ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۸۴.

[۳۳۹] (۱)-« و تحقیق المقام: ان حمل الشیء علی الشیء یستدعی ان یکون بینهما مغایرة باعتبار الذهن فی لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار الظرف الذی یعتبر الحمل بالقیاس الیه من ذهن او خارج، ثم التغایر قد یکون اعتباریا و الاتحاد حقیقیا کقولک:- هذا زید- و- الناطق حساس- و قد یکون التغایر حقیقیا و الاتحاد اعتباریا، و ذلک بتنزیل الاشیاء المتغایرة منزلة شیء واحد و ملاحظتها من حیث المجموع. و بالجملة فیلحقه بذلک الاعتبار وحدة اعتباریة، فیصح حمل کل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط علیه، و حمل کل واحد منها علی الآخر بالقیاس الیه نظرا الی اتحادهما فیه کقولک:- الانسان جسم أو ناطق- فان الانسان مرکب فی الخارج حقیقة من بدن و نفس، لکن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حیث کونه شیئا واحدا و لو بالاعتبار، فان اخذ الجزءان بشرط لا- کما هو مفاد لفظ البدن و النفس- امتنع حمل احدهما علی الآخر و حملهما علی الانسان، لانتفاء الاتحاد بینهما و ان اخذ اللابشرط- کما هو مفاد الجسم و الناطق- صح حمل احدهما علی الآخر و حملهما علی الانسان، لتحقق الاتحاد المصحّح للحمل. فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغایرین بالوجود علی الآخر بالقیاس الی ظرف التغایر لا یصح الا بشروط ثلاثة: اخذ المجموع من حیث المجموع، و اخذ الاجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبة الی المجموع من حیث المجموع، اذا تبین عندک هذا فنقول: اخذ العرض لا بشرط لا یصحح حمله علی موضوعه ما لم یعتبر المجموع المرکب منهما شیئا واحدا، و یعتبر الحمل بالقیاس الیه، و لا خفاء فی انّا اذا قلنا:- زید عالم او متحرک- لم نرد بزید المرکب من الذات و صفة العلم او الحرکة، و انما نرید به الذات وحدها فیمتنع حمل العلم و الحرکة علیه و ان اعتبر لا بشرط. بل التحقیق: ان مفاد الهیئة مفاد ذو، و لا فرق بین قولنا: ذو بیاض و قولنا: ذو مال، فکما انّ المال ان اعتبر لا بشرط لا یصح حمله علی صاحبه کذلک البیاض». ر. ک فصول ۶۲.

[۳۴۰] (۱)- لا یخفی ان صفات الجلال هی الصفات السلبیّة و هی لیست عین الذات فالظاهر انه تفسیر للکمال و لیس المراد منه ما هو المصطلح. مشکینی« ره» ر. ک: کفایة الاصول محشّی ۱/ ۸۵.

[۳۴۱] (۲)- لعل(احدها) جعله الناطق و الحساس من قبیل المتغایرین اعتبارا المتحدین حقیقة مع ان التغایر بینهما بحسب المفهوم فتأمل(و ثانیها) جعله حمل کل واحد من الاجزاء علی الکل من الحمل بین المتغایرین-- حقیقة المتحدین اعتبارا مع انهما من المتحدین حقیقة ایضا بالتقریب الذی ذکره(و ثالثها) دعواه کون الانسان مرکبا من البدن و النفس و قد قیل إنّه لم یتوهمه احد فتأمل(و رابعها) ما یظهر من کلامه من عدم الفرق بین الجسم و البدن و بین النفس و الناطق، الا باعتبار لا بشرط، و بشرط لا مع ان الاولیین اعم من الآخر مفهوما فتامل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۳۵.

[۳۴۲] (۱)- بحث قبلی ما- در امر ثانی- درباره تفاوت مشتق و مبدأ- ضارب و ضرب- بود و اکنون بحث ما درباره ذات و مبدأ است.

[۳۴۳] (۱)- نهج البلاغة، خطبه اوّل.

[۳۴۴] (۱)-(اقول) ان غرضه من الالتزام بوقوع النقل فی تلک الالفاظ ان هیئة العالم و القادر و نحوهما من المشتقات فی غیر اللّه تعالی حقیقة فی الذات المغایرة مع المبدأ و فی اللّه تعالی نقل منها الی الذّات المتحدة مع المبدأ و من المعلوم ان العالم و القادر بهذا المعنی مما لا یصدق فی حق غیره فاذا یختلف معنی الهیئة فی المشتقات بالنسبة الی الباری جل و علا و غیره. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۶۸.

[۳۴۵] (۲)- و الظاهر ان لفظ« فساد» ساقط من القلم قبل کلمهٔ« ما» مشکینی« ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشّی ۱/ ۸۵.

[۳۴۶] (۳)- لیس فی کلام الفصول من التجوز عین و لا اثر فاسناد التجوّز الیه مما لا حقیقهٔ له. ر. ک عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۶۹.

[۳۴۷] (۱)- التامر: الکثیر التمر او الذی عنده تمر.

[۳۴۸] (۲)- اللابن(فا) لابنهٔ، ج لابنات و لو ابن: ذو اللبن. ر. ک: المنجد].

[۳۴۹] (۱)- ای الضرب صدر من الضّارب.

[۳۵۰] (۲)- ای الضّرب وقع علی المضروب.

[۳۵۱] (۱)- قد حکی بعض اجلهٔ تلامذهٔ المصنّف(قدهما) انه قال الماتن فی درسه الشریف:« ان المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتباری کزوجیهٔ و نحوها، و بالمحمول بالضّمیمهٔ: العارض المتأصل کالسواد-- و البیاض، و وجه تسمیهٔ الاوّل بالخارج المحمول هو کونه خارجا عن الشیء و محمولا ـ علیه، و الثانی بالمحمول بالضمیمهٔ لکونه محمولا بضم ضمیمهٔ علی شیء کحمل السواد علی غیره فانه لا یحمل علیه الا بضم ضمیمهٔ فیقال: الجسم ذو سواد». ر. ک: منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۳۴۶.

[۳۵۲] (۱)- لا یخفی انه لیس من صفات الذات، فلا یکون عینا لها و« الفصول» ملتزم باحد الامرین فی هذه الصفات دون صفات الفعل. مشکینی« ره» ر. ک کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۸۷.

[۳۵۳] (۱)- یعنی لوضوح انها تصدق فی حق غیره ایضا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۳۸.

[۳۵۴] (۲)- البتّه مصنّف، آن را بیان نکرده‌اند.

[۳۵۵] (۱)- من اعتبار قیام المبدأ بالذات باحد انحائه فی صدق المشتق علی نحو الحقیقهٔ.

[۳۵۶] (۲)- ای المثبتین لاعتبار قیام المبدأ بالذات من دون واسطهٔ فی العروض فی صدق المشتق علی نحو الحقیقهٔ، و النافین لذلک، و قد ظهر خلل ادلهٔ الطرفین من التحقیق الذی افاده المصنف بقوله:« و التحقیق انه لا ینبغی ان یرتاب من کان اولی الالباب ... الخ».

[۳۵۷] (۳)- معطوف علی- الخلل- تقریب المحاکمهٔ بنحو یکون النزاع لفظیا ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۵۱.

[۳۵۸] (۱)- دارای دو صورت است: الف: اصلا واسطه‌ای در میان نباشد ب: اگر واسطه هست، واسطه در ثبوت باشد.

[۳۵۹] (۱)- واضح است که توصیف هم متضمّن اسناد است.

[۳۶۰] (۱)-(و اما الامر الثانی) فمحصله: انه قیل بترتب الثمرهٔ علی بحث المشتق فی موارد:

احدها: کراههٔ البول تحت الشجرهٔ التی لا ـ ثمرهٔ لها فعلا مع کونها ذات ثمرهٔ قبل ذلک، فانه بناء علی وضع المشتق للاعم مکروه و علی القول بوضعه للاخص غیر مکروه ...

ثانیها: کراههٔ الوضوء و الغسل بالماء المشمس بعد برده و کراههٔ غسل المیت بالماء المسخن بعد برودته، فان الحکم بالکراههٔ بعد ارتفاع السخونهٔ مبنی علی وضع المشتق للاعم و عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق.

ثالثها: ما اذا جعل عنوان خاص موقوفا علیه کسکان بلدهٔ کذا او طلاب مدرسهٔ کذا، و اعرضوا عن تلک البلدهٔ او المدرسهٔ، فان جواز اعطائهم ح من عوائد الموقوفهٔ و عدمه مبنی علی بحث المشتق.

رابعها: عنوان الجلال العارض للحیوان المأکول اللحم، فانه اذا زال عنه عنوان الجلل یمکن النزاع فی بقاء حکمه بناء علی وضع المشتق للاعم، و عدمه بناء علی وضعه للاخص لکن ثبت بالنص و الاجماع کون استبراء الحیوان الجلال فی المدهٔ المضبوطهٔ فی کل حیوان موجبا لزوال حکم الجلل عنه، و عود الاحکام الثابتهٔ له قبل جلله فهذا المثال فرضی. و ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۵۸.

[۳۶۱] (۱)- سوره هود: ۹۷.

[۳۶۲] (۲)- سوره هود: ۸۲.

[۳۶۳] (۳)- سوره هود: ۴۰.

[۳۶۴] (۴)- ر. ک: تفسیر نمونه: ۹/ ۹۶.

[۳۶۵] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی ان اللام قد تدخل علی نفس المصداق و قد تدخل علی نفس المفهوم المضاف الی مصداقه کما تقول جئتک لغرض کذا فالامر فی المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرینة اضافته الی(کذا) نعم قولک: جئتک لامر، مستعمل فی المصداق فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۱.

[۳۶۶] (۱)- یعنی المخصوص بالخصوصیّات المبحوث عنها فی الجهات الآتیة. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۲.

[۳۶۷] (۲)- أمر، مأمور و مأمور به از آن مشتق می‌شود.

[۳۶۸] (۱)- اگر ثابت شود که لفظ امر از معنای لغوی و عرفی به قول مخصوص- صیغه افعل- نقل داده شده، امر سهل است و مشکلی نداریم.

[۳۶۹] (۱)- سوره هود: ۹۷.

[۳۷۰] (۲)- سوره هود: ۸۲.

[۳۷۱] (۳)- سوره نور: ۶۳.

[۳۷۲] (۱)- صفة للسّافل.

[۳۷۳] (۱)- اعمّ از وجوب و استحباب.

[۳۷۴] (۱)- جعل المصنّف المذکورات مؤیدات لا ادلة لعله من جهة عدم صلاحیتها للاثبات اذ لیس الا استعمال الامر فی الوجوب و الاستعمال اعم من الحقیقة، و لعل فهمه فی الاوّل مستند الی مادّة الحذر و الثانی، الی المشقة، و فی الثالث الی مقابلته بالشفاعة. فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

[۳۷۵] (۲)- سوره نور: ۶۳.

[۳۷۶] (۱)- مستدرک الوسائل ج ۱۵ کتاب النکاح باب ۳۶ از ابواب نکاح العبید و الاماء ح ۳- و عوالی اللآلی ج ۳ ص ۳۴۹ ح ۲۸۴.

[۳۷۷] (۱)- الف: الظاهر بمقتضی السیاق کونه معطوفا علی قوله:- قوله تعالی i فَلْیَحْذَرِ\E- فیکون کغیره من المؤیّدات، و یحتمل ان یکون معطوفا علی قوله:« انسباقه» لیکون دلیلا لا مؤیدا ... ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۳۷۴. ب: معطوف علی الانسباق. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

[۳۷۸] (۲)- سوره اعراف: ۱۲ و ۱۱.

[۳۷۹] (۱)- الف، میم و راء.

[۳۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۸۱] (۱)- کان الاولی أن یقول: المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقا مقابل الطلب الاعتباری المعبر عنه بلفظ الطلب الانشائی لما عرفت من ان لفظ الطلب مشترک بین نحوی الطلب فالطلب الحقیقی عین الطلب لا انه یحمل علیه بالحمل الشائع و انما الذی یحمل علیه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الخارجی الحقیقی و هکذا الحال فی قوله« الذی لا یکون ... الخ» اذ الفرق بین الطلب الحقیقی و الانشائی الاعتباری هو الفرق بین الماء المطلق و المضاف، لکن ظاهر العبارة کون لفظ الطلب موضوعا للجامع بین النحوین فیکون مشترکا معنویا لا لفظیا و هو غیر ظاهر. هذا بناء علی کون الطلب الانشائی نحوا آخر من انحاء الطلب فی قبال الطلب الحقیقی اما لو کان هو الطلب الحقیقی انشاء ادعاء فلفظ الطلب لیس موضوعا الا للطلب الحقیقی لا غیر اذ لیس هناک نحو آخر للطلب سواه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۵.

[۳۸۲] (۱)- بدیهی است که وجود، دارای اقسامی هست از جمله وجود خارجی، انشائی، ذهنی و امثال آنها.

[۳۸۳] (۱)- الذی ملاکه ما ثبت فی محله الاتحاد الوجودی و التغایر المفهومی ... ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۳۷۹.

[۳۸۴] (۱)- از این جهت، مانند اوست که اگر یک قضیّه حملیّه تشکیل دهیم، حملش شایع صناعی هست؟

[۳۸۵] (۱)- ای کما ان الشأن و الحال.

[۳۸۶] (۲)- ابتدای همین بحث، بیان کردیم که به نظر مصنّف: ظاهر این است که آن طلبی که به حسب لغت، معنای« امر» است، همان طلب انشائی است نه طلب حقیقی.

[۳۸۷] (۳)- مانند جمل خبریّه‌ای که در مقام طلب گفته می‌شود.

[۳۸۸] (۱)- ابتدای همین بحث- جهت چهارم- طلب انشائی و حقیقی را توضیح دادیم.

[۳۸۹] (۲)- مقدّمات اراده از مرحله تصوّر مراد شروع می‌شود. ابتداء، انسان، چیزی را تصوّر سپس نتیجه‌اش را بررسی می‌کند که آیا فائده و مصلحتی دارد یا نه بعد از تصدیق به فائده، نسبت به آن تمایل پیدا می‌کند و به دنبال آن، هیجانی در نفس او پیدا شده که تصمیم می‌گیرد شرائطش را ایجاد و موانع آن را برطرف کند و در پایان، حالت نفسانیّه‌ای به نام اراده برای انسان، تحقّق پیدا می‌کند که از آن« شوق مؤکّد» تعبیر نموده‌اند یعنی آن اشتیاق کاملی که انسان را راحت نمی‌گذارد بلکه به دنبال و همراه شوق مؤکّد، مراد را-- در خارج ایجاد می‌کند- در صورتی که بخواهد بالمباشره آن را تحقق بخشد- و چنانچه بخواهد به وسیله عبید، مرادش تحقق پیدا کند، امریه‌ای نسبت به کارگزاران خود صادر می‌کند تا آنها مراد و مطلوب را اتیان نمایند لازم به تذکر است که از شوق مؤکّد و آن حالت نفسانی گاهی به طلب و گاهی به اراده تعبیر می‌شود.

البتّه مصنّف در عبارت کتاب فقط مقدّمه آخر اراده را ذکر نموده و سایر مقدّمات- مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل و هیجان- را مقدّمة المقدّمه فرض نموده و از آخرین مقدّمه که انسان را برمی‌انگیزد تا موانع را برطرف و شرائط را موجود کند به« جزم» تعبیر کرده‌اند.

[۳۹۰] (۱)-« انسان» دارای وجود« حقیقی و ذهنی» هست امّا« طلب و اراده» دارای وجود« حقیقی، ذهنی و انشائی» می‌باشد.

[۳۹۱] (۱)- تذکّر: هیچ‌گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلا انسان به وسیله صیغه افعل و اشباه آن، قصد می‌کند که طلب وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائی- طلب انشائی- محقّق می‌شود و از نظر شارع و عقلاء، دارای آثاری هم هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائی تحقّق پیدا کرد عقلاء می‌گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات- مانند بیع- وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گرفت مبیع، ملک مشتری و ثمن برای بایع می‌شود و همچنین وقتی با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیّت، انشاء شد، علقه زوجیّت حاصل و بینونت قبلی زائل می‌شود- البتّه این‌ها از امور اعتباری هستند-

[۳۹۲] (۱)- در عنوان بقی امور ...« الخامس».

[۳۹۳] (۱)- القائل هو الاخطل الشاعر کما فی الشوارق فی مبحث تکلمه تعالی شأنه ... ر. ک منتهی: ۱/ ۳۸۸.

[۳۹۴] (۲)- مانند امر به ذبح حضرت اسماعیل« علیه السّلام».

[۳۹۵] (۱)- و مایل هم نیست که مأمور به اتیان شود.

[۳۹۶] (۱)- لعله اشارة الی امتناع کون النزاع لفظیا و توضیحه: انه لا خلاف ظاهرا فی انه سبحانه متکلم و انما الخلاف فی المراد من کلامه و فی انه حادث او قدیم فالمحکی عن المعتزلة و الحنابلة و الکرامیة ان کلامه اصوات و حروف و ان اختلفوا فی انه قائم بغیره لا بذاته کما یقول المعتزلة او بذاته کما یقول الحنابلة و الکرامیة و عن الاشاعرة ان کلامه لیس من جنس الاصوات و الحروف بل معنی قائم بذاته یسمی الکلام النفسی ثم المحکیّ عن المعتزلة و الکرامیة انه حادث و عن الاشاعرة و الحنابلة انه قدیم فمذهب الاشاعرة فی الکلام انه معنی قائم بذاته تعالی قدیم و حیث تعذر علیهم تفسیره بالعلم و الارادة و الکراهة و نحوها ضرورة انها لیست کلاما اضطروا الی تفسیره فی الخبر بالنسبة و فی الانشاء بالطلب و المنع و نحوهما فالطلب عندهم صفة قائمة بذاته سبحانه قدیم فلا

مجال لان یریدوا به الطلب الانشائی اذ لیس هو من صفات النفس و لا هو قدیم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۹.

[۳۹۷] (۲)- المتوهم هو القوشجی، راجع شرح التّجرید العقائد للقوشجی/ ۲۴۶، عند البحث عن المسموعات. ر. ک:-- کفایهٔ الاصول، طبع مؤسسه آل البیت ۶۶.

[۳۹۸] (۱)- تعلیقهٔ المصنّف علی الفرائد، کتاب الفوائد/ ۲۸۵ ر. ک: کفایهٔ الاصول، طبع مؤسّسه آل البیت ۶۶.

[۳۹۹] (۲)- و کذا فی باب الاوامر و النواهی.« مشکینی ره» ر. ک کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۹۸.

[۴۰۰] (۱)- مکررا بیان کرده‌ایم که« وجود» دارای اقسامی هست از جمله، وجود انشائی، ذهنی، حقیقی و خارجی و ... که هرکدام را در همین بحث توضیح داده‌ایم.

[۴۰۱] (۱)- لا وجه للحصر المذکور، لان الجملهٔ الخبریهٔ- ایضا- دالهٔ بالالتزام علی حصول العلم لقائلها.

[۴۰۲] (۲)- و ظاهره التّردد بین کونها قیدا للوضع و بین الانصراف و ظاهره فی مبحث الحرف کون الآلیّهٔ و الاستقلالیهٔ قیدا و الظّاهر عدم الفرق بین المقامین، فتأمل- مشکینی ره-] ر. ک کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۹۸.

[۴۰۳] (۳)- لاجل وضعها.

[۴۰۴] (۴)- للانصراف.

[۴۰۵] (۱)- و قرینه‌ای همراه آن نباشد.

[۴۰۶] (۱)- مباحث مذکور، مطالبی است که استاد معظم تقریبا طیّ سیزده جلسه درس، بیان نموده‌اند.

[۴۰۷] (۱)- سوره نساء: ۵۹.

[۴۰۸] (۲)- سوره یس: ۸۲.

[۴۰۹] (۱)-« اما دفع این توهم پس محصّل دفع، آنکه اراده بر دو قسم است تکوینی و تشریعی و اما تکوینی پس آن عبارت است از علم به نظام علی النّحو الکامل التام و امّا تشریعی پس او عبارت است از علم به مصلحت در فعل مکلف و آنچه تکلیف از او خالی نمی‌تواند بود، آن اراده تشریعی است که او علّت اشیاء نیست و آنچه تخلف از مراد ننماید، آن اراده تکوینی است پس اراده تکوینی تخلّف ندارد ولی لازم نیست در تکالیف که اراده تکوینی شده باشد برطبق تکالیف و آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریعی است که آن تخلف از مراد دارد پس اگر اراده تکوینی با اراده تشریعی توافق نمود در امری و عبادتی لابد است از وصول و وجود زیرا که اراده تکوینی معلوم شد که تخلّف ندارد از معلول و مراد و اگر تخالف نمودند یعنی اراده تکوینی متعلّق شد به عصیان و کفر و اراده تشریعی متعلّق شد به اطاعت و ایمان پس لابد اختیار می‌کند عبد آنچه را که متعلّق اراده تکوینی است و منافات ندارد با عصیان بودن و مستحق عقاب بودن و لو به ملاحظه اراده تکوینی است که علّت وجود معلول است» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۰۴.

[۴۱۰] (۱)- ر. ک عیون الاخبار الرضا ۱/ ۱۲۴- متن کامل حدیث را به زودی بیان خواهیم کرد-

[۴۱۱] (۱)- به نحو حقیقت نه مجاز.

[۴۱۲] (۲)- سوره انبیاء ۶۹.

[۴۱۳] (۱)- فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها: کل مفهوم اذا قیس الی الوجود فاما ان یجب له فهو الواجب او یمتنع و هو الممتنع او لا یجب له و لا یمتنع و هو الممکن فانه اما ان یکون الوجود له ضروریا و هو الاوّل او یکون العدم له ضروریّا و هو الثّانی و امّا ان لا یکون شیء منهما له ضروریّا و هو الثالث.

و امّا احتمال کون الوجود و العدم کلیهما ضروریین فمرتفع بادنی التفات ... ر. ک: بدایهٔ الحکمهٔ ۴۱.

[۴۱۴] (۲)- تذکّر: بحث فعلی ما درباره اثبات صانع نیست.

[۴۱۵] (۳)- وجود فرضی.

[۴۱۶] (۱)- واجب الوجود و ممتنع الوجود.

[۴۱۷] (۱)- سوره فاطر: ۱۵.

[۴۱۸] (۲)- مفوّضه تنظیری نموده‌اند که نسبت جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط عمارت با بنّاء هست.

[۴۱۹] (۳)- جواب نقضی.

[۴۲۰] (۱)- اخیرا توضیح دادیم که: مفوّضه معتقدند که بین موجودات و آثار و خواصشان نه تنها ارتباط و« تأثیر و تأثّر» هست بلکه موجودات جهان« استقلال» در تأثیر دارند.

[۴۲۱] (۲)- ممکن الوجود.

[۴۲۲] (۱)- محصل کلام جبریّه این بود که: خداوند متعال مستقیما ایجاد اراده می‌کند و در دنبال اراده- بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد- خودش مراد را ایجاد کرده و لباس وجود به آن می‌پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست و نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقّق دارد. و این مطلب، یک قاعده کلی و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد جاری می‌باشد- و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جریان دارد که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم-
خلاصه: بین موجودات و آثار خواصشان هیچ‌گونه ارتباط، تأثیر و تأثّری نیست اصلا نباید کلمه« آثار» و خواص را استعمال کرد چون لفظ« آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیّت، تأثیر و تأثّر دارد مثلا- بین نار و حرارت فقط یک تقارن وجودی مطرح است امّا هیچ‌گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند همان‌طور که خداوند متعال، آتش را ایجاد می‌کند، حرارت را هم مستقیما ایجاد می‌نماید منتها عادت پروردگار جهان بر این جاری شده که در دنبال نار، حرارت را ایجاد می‌کند و چنانچه بگوئیم« النار حارة» اسنادش مجازی است نه حقیقی. گفتیم ثمره مهم بحث مذکور، در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود.

[۴۲۳] (۱)- زیرا جبریّه می‌گویند خداوند متعال، ایجاد اراده می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد.

[۴۲۴] (۱)- سوره فاطر ۱۵.

[۴۲۵] (۱)- و موانع، مفقود باشد.

[۴۲۶] (۱)-i ... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\E« بقره» ۲۸۲.

[۴۲۷] (۲)-i ... وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً\E« احزاب» ۲۷.

[۴۲۸] (۱)- زیرا اجتماع نقیضین محال است.

[۴۲۹] (۱)- یعنی استحاله ذاتی.

[۴۳۰] (۲)- ای شیء یمکن ان یتعلّق به القدرة، شیء واقع فی مسیر القدرة.

[۴۳۱] (۱)-[الف: فعلا در صدد بررسی و تحقیقی این مطلب نیستیم که آیا تعلّق علم خداوند به شیء، سلب اراده می‌کند یا نه.
ب: جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی‌تواند و نباید انکار کند].

[۴۳۲] (۱)- یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

[۴۳۳] (۱)- یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

[۴۳۴] (۲)- خلاصه دلیل دوّم جبریّه: خداوند متعال، نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما- مانند جلوس و قیام- عالم هست و علم او باید با واقع، مطابق باشد پس لا محاله باید آن اعمال، اضطرارا تحقّق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم پروردگار جهان، مطابق با واقع نباشد- مستلزم جهل است-

[۴۳۵] (۱)- البته علم پروردگار متعال محدود نیست ولی علم ما محدود است، علم خداوند، عین ذات او می‌باشد ولی علم ما زائد

بر ذات ما هست و ...

[۴۳۶] (۱)- مجددا تکرار می‌کنیم که علم خداوند عین ذاتش هست به‌خلاف علم حضرت علی، علم پروردگار، اطلاق دارد امّا علم امیر مؤمنان به آن معنا مطلق نیست، علم خداوند اکتسابی نیست امّا منشأ علم علی« علیه السّلام» خداوند متعال است و ...

[۴۳۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۳۸] (۱)- ر. ک: کفایهٔ الاصول ج ۲، مقصد ششم، امر ثانی و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۶۳.

[۴۳۹] (۲)- و می‌توانید تصدیق نسبت به خواص و اثرات آن ننمائید.

[۴۴۰] (۳)- سوره زلزال: ۸ و ۷.

[۴۴۱] (۱)- ... قال دخلت علی علی بن موسی الرضا بمرو، فقلت له یا بن رسول اللّه روی لنا عن الصادق جعفر بن محمّد« علیهما السّلام» قال:« انه لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» فما معناه؟ قال: من زعم ان اللّه یفعل افعالنا ثم یعذبنا علیها، فقد قال بالجبر، و من زعم ان اللّه عز و جل فوض امر الخلق و الرزق الی حججه« علیهم السّلام» فقد قال بالتفویض،« و القائل بالجبر کافر و القائل بالتفویض مشرک لاشراکه مع اللّه فی الربوبیّهٔ و هو ضرب من التفویض و له ضروب آخر کالتعطیل مثلا] فقلت له: یا ابن رسول اللّه فما امر بین امرین؟ فقال: وجود السبیل الی اتیان ما امروا به، و ترک ما نهوا عنه، فقلت له: فهل للّه عزّ و جل مشیهٔ و ارادهٔ فی ذلک؟ فقال: فاما الطاعات فارادهٔ اللّه و مشیته فیها الامر بها و الرضا لها و المعاونهٔ علیها و ارادته و مشیته فی المعاصی النهی عنها و السخط لها و الخذلان علیها، قلت: فهل للّه فیها القضاء؟ قال نعم ما من فعل یفعله العباد من خیر او شر الا و للّه فیه قضاء، قلت ما معنی هذا القضاء؟ قال: الحکم علیهم بما یستحقونه علی افعالهم من الثواب و العقاب فی الدنیا و الآخرهٔ. ر. ک: عیون اخبار الرضا، ج ۱ ص ۱۲۴.

[۴۴۲] (۱)- سوره مائده: ۶۴.

[۴۴۳] (۲)- سوره مائده: ۶۴.

[۴۴۴] (۱)- ر. ک بحار، ج ۳، باب سعادت و شقاوت- متن کامل حدیث مذکور را به زودی نقل خواهیم کرد.

[۴۴۵] (۲)- روی العامهٔ هذا الخبر عن النبی« صلّی اللّه علیه و آله» هکذا« الناس معادن کمعادن الذهب و الفضهٔ خیارهم فی الجاهلیهٔ خیارهم فی الاسلام اذا تفقهوا» و یحتمل وجهین احدهما ان یکون المراد ان الناس مختلفون-- بحسب استعداداتهم و قابلیاتهم و اخلاقهم و عقولهم کاختلاف المعادن فان بعضها ذهب و بعضها فضهٔ فمن کان فی الجاهلیهٔ خیّرا حسن الخلق عاقلا فهما ففی الاسلام ایضا یسرع الی قبول الحق و یتصف بمعالی الاخلاق و یجتنب مساوی الاعمال بعد العلم بها و الثانی ان یکون المراد ان الناس مختلفون فی شرافهٔ النسب و الحسب کاختلاف المعادن فمن کان فی الجاهلیهٔ من اهل بیت شرف و رفعهٔ فهو فی الاسلام ایضا یصیر من اهل الشرف بمتابعهٔ الدین و انقیاد الحق و الاتصاف بمکارم الاخلاق فشبههم« علیه السّلام» عند کونهم فی الجاهلیهٔ بما یکون فی المعدن قبل استخراجه و عند دخولهم فی الاسلام بما یظهر من کمال ما یخرج من المعدن و نقصه بعد العمل فیه(آت). ر. ک: روضه کافی ۱۷۷.

[۴۴۶] (۱)- سوره ذاریات: ۵۵.

[۴۴۷] (۲)- سوره انفال: ۴۲.

[۴۴۸] (۱)- و ما در آن موارد، تعبیر به ذاتی می‌کنیم.

[۴۴۹] (۱)- سوره هود: ۱۰۸ و ۱۰۶.

[۴۵۰] (۱)- سوره نازعات: ۴۱ و ۴۰.

[۴۵۱] (۱)- سوره نازعات: ۳۹ و ۳۸ و ۳۷.

[۴۵۲] (۱)- به لحاظ اخبار مخبر صادق.

[۴۵۳] (۱)- ر. ك بحار ج ۳، باب سعادت و شقاوت.

[۴۵۴] (۱)- فی حدیث ابن عباس« افضل الاعمال احمزها» ای اشقها و أمتنها و اقواها. ر. ك: مجمع البحرین ۴/ ۱۶.

[۴۵۵] (۱)- نه به ترتیب حروف الفبا.

[۴۵۶] (۲)- اجتماع امر و نهی.

[۴۵۷] (۳)- و اصالت الاحتیاط.

[۴۵۸] (۱)- مگر در چند مورد محدود که ضرورتا به ترتیب حروف الفبا مشخص شده.

[۴۵۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال،

خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹